MIRCEA ELIADE

# HISTORIA DE LAS CREENCIAS Y LAS IDEAS RELIGIOSAS II

## DE GAUTAMA BUDA AL TRIUNFO DEL CRISTIANISMO

PAIDÓS

# PAIDOS ORIENTALIA

Ultimos títulos publicados

24 A Coomaraswamy *Buddha y el evangelio del budismo*
25 J Klausner *Jesus de Nazaret Su vida su epoca sus ensenanzas*
26 A Loisy *Los misterios paganos y el misterio cristiano*
27 Al Sulami *Futuwah Tratado de caballeria sufi*
28 Maestro Takuan *Misterios de la sabiduria inmovil*
29 Rumi *150 cuentos sufies*
30 L Renou *El hinduismo*
31 M Eliade/I P Couliano *Diccionario de las religiones*
32 M Eliade *Alquimia asiatica*
33 R R Khawam (comp) *El libro de las argucias I Angeles profetas y misticos*
34 R R Khawam (comp) *El libro de las argucias II Califas visires y jueces*
35 M Arkoun *El pensamiento arabe*
36 G Parrinder *Avatar y encarnacion*
37 M Eliade *Cosmologia y alquimia babilonicas*
38 I P Couliano *Mas alla de este mundo*
39 C Bonaud *Introduccion al sufismo*
41 T Burckhardt *Alquimia*
42 E Zolla *La amante invisible*
43 E Zolla *Auras*
44 C T Tart *Psicologias transpersonales*
45 D T Suzuki *El zen y la cultura japonesa*
46 H Corbin *Avicena y el relato visionario*
47 R Guenon *Simbolos fundamentales de la ciencia sagrada*
48 R Guenon *El reino de la cantidad y los signos de los tiempos*
49 Rumi *El libro interior*
50 M Causemann (comp) *Cuentos eroticos y magicos de mujeres nomadas tibetanas*
51 J Hertel (comp) *Cuentos hindues*
52 R Wilhelm (comp) *Cuentos chinos I*
53 R Wilhelm (comp) *Cuentos chinos II*
54 E Zolla *Las tres vias*
55 M Eliade *Ocultismo brujeria y modas culturales*
56 A K Coomaraswamy *Hinduismo y budismo*
57 M Eliade *Lo sagrado y lo profano*
59 F Schuon *Tesoros del budismo*
60 A Kotler (comp) *Lecturas budistas I*
61 A Kotler (comp) *Lecturas budistas II*
62 G Durand *Ciencia del hombre y tradicion*
63 M Eliade *Historia de las creencias y las ideas religiosas I*
64 M Eliade *Historia de las creencias y las ideas religiosas II*
65 M Eliade *Historia de las creencias y las ideas religiosas III*
66 H Zimmer *El rey y el cadaver*
67 Thich Nhat Hanh *Transformacion y sanacion*

Mircea Eliade

# HISTORIA DE LAS CREENCIAS Y LAS IDEAS RELIGIOSAS

## De Gautama Buda al triunfo del cristianismo

Volumen II

PAIDÓS
Ba ce ona
Buenos A es
Mex co

Título original *Histoire des croyances et des idées religieuses*
Vol II *De Gautama Bouddha au triomphe du christianisme*
Publicado en francés, en 1978 por Editions Payot, París

Traducción de Jesús Valiente Malla

Cubierta de Julio Vivas

Primera edición en castellano en Editorial Cristiandad en 1979

Quedan rigurosamente prohibidas sin la autorización escrita de los titulares del *Copyright* bajo las sanciones establecidas en las leyes la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento comprendidos la reprografía y el tratamiento informático y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos

© 1978 Editions Payot & Rivages
© 1999 de todas las ediciones en castellano
Ediciones Paidós Ibérica, S A ,
Mariano Cubí, 92 - 08021 Barcelona
y Editorial Paidós, SAICF,
Defensa, 599 - Buenos Aires
http //www paidos com

ISBN 84-493-0684 1
ISBN 84-493 0686 8 (Obra completa)
Depósito legal B 10 448/1999

Impreso en A & M Gráfic, S L ,
08130 Sta. Perpetua de Mogoda (Barcelona)

Impreso en España- Printed in Spain

# Sumario


Siglas utilizadas . . . . . 13
Prefacio . . . . . 15

XVI *Las religiones de la China antigua* . . . . . 17
126. Creencias religiosas de la época neolítica . 17
127. La religión en la Edad del Bronce: el Dios del Cielo y los antepasados . . . 20
128. La dinastía ejemplar: los Tcheu . . . . 24
129. Origen y ordenación del mundo . . . . 28
130. Polaridades, alternancia y reintegración . . 32
131. Confucio: el poder de los ritos . . . . 38
132. Lao tzu y el taoísmo . . . . . 42
133. Las técnicas de la longevidad . . . . 50
134. Los taoístas y la alquimia . . . . . 54

XVII *Brahmanismo e hinduismo: las primeras filosofías y técnicas de salvación* . . . . . 63
135. «Todo es dolor...» . . . . . 63
136. Métodos para el «despertar» supremo . . 66
137. Historia de las ideas y cronología de los textos 68
138. El Vedanta presistemático . . . . . 69
139. El espíritu según el Samkhya-Yoga . . . 72

140. El sentido de la creación: ayudar al espíritu a liberarse . . . . . 74
141. Significado de la liberación . . . . . 77
142. El Yoga: concentración en un solo objeto . 80
143. Técnicas del Yoga . . . . . 83
144. El lugar de Dios . . . . . 87
145. *Samādhi* y los «poderes milagrosos» . . . 89
146. La liberación final . . . . . 91

XVIII *El Buda y sus contemporáneos* . . . . . 95
147. El príncipe Siddhartha . . . . . 95
148. La gran marcha . . . . . 98
149. El «despertar». La predicación de la Ley . . 100
150. El cisma de Devadatta. Últimas conversaciones. Buda entra en el *parinirvāna* . . . . 103
151. El ambiente religioso: los ascetas itinerantes . 106
152. Mahavira y los «salvadores del mundo» . . 109
153. Doctrinas y prácticas jainistas . . . . 111
154. Los ajivikas y la omnipotencia del «destino» . 113

XIX *El mensaje de Buda: del terror del eterno retorno a la bienaventuranza de lo inefable* . . . . . 117
155. El hombre herido por una flecha envenenada 117
156. Las cuatro «Nobles Verdades» y el «sendero medio» . . . . . 119
157. La caducidad de las cosas y la doctrina de la *anatta* . . . . . 122
158. El sendero que lleva al nirvana . . . . 125
159. Técnicas de meditación y su iluminación por la «sabiduría» . . . . . 129
160. La paradoja de lo incondicionado . . . 132

XX *La religión romana desde los orígenes al proceso de las bacanales (186 a.C.)* . . . . . 135
161. Rómulo y la víctima sacrificial . . . . 135

162. La «historicización» de los mitos indoeuropeos 137
163. Caracteres específicos de la religiosidad romana 142
164. El culto privado: penates, lares, manes . . 145
165. Sacerdocios, augures y cofradías religiosas . 148
166. Júpiter, Marte, Quirino y la tríada capitolina 152
167. Los etruscos. Enigmas e hipótesis . . . 156
168. Crisis y catástrofes: del dominio galo a la segunda guerra púnica . . . . . 162

XXI *Celtas, germanos, tracios y getas* . . . . . 169
169. Persistencia de los elementos prehistóricos . 169
170. La herencia indoeuropea . . . . . 172
171. ¿Es posible reconstruir el panteón celta? . . 177
172. Los druidas y su enseñanza esotérica . . 183
173. Yggdrasill y la cosmogonía de los antiguos germanos . . . . . 188
174. Los Ases y los Vanes. Odín y sus poderes «chamánicos» . . . . . 192
175. La guerra, el éxtasis y la muerte . . . . 196
176. Los Ases: Tyr, Thorr, Baldr . . . . . 198
177. Los dioses Vanes. Loki. El fin del mundo . 202
178. Los tracios, «grandes anónimos» de la historia 206
179. Zalmoxis y la «inmortalización» . . . . 211

XXII *Orfeo, Pitágoras y la nueva escatología* . . . . 217
180. Mitos de Orfeo: citaredo y «fundador de iniciaciones» . . . . . 217
181. Teogonía y antropología órficas: transmigración e inmortalidad del alma . . . . . 222
182. La nueva escatología . . . . . 228
183. Platón, Pitágoras y el orfismo . . . . 236
184. Alejandro Magno y la cultura helenística . 242

XXIII *Historia del budismo desde Mahakasyapa hasta Nagarjuna* . . . . . 251

185. El budismo hasta su primer cisma . . . 251
186. Entre Alejandro Magno y Asoka . . . . 253
187. Tensiones doctrinales y nuevas síntesis . . 256
188. El «sendero de los Boddhisattvas» . . . 260
189. Nagarjuna y la doctrina de la vacuidad universal . . . . . 264
190. El jainismo después de Mahavira: erudición, cosmología y soteriología . . . . . 269

XXIV *La síntesis hinduista: el Mahābhārata y la Bhagavad-Gīta* . . . . . 275
191. La batalla de los dieciocho días . . . . 275
192. Guerra escatológica y fin del mundo . . . 277
193. La revelación de Krishna . . . . . 281
194. «Renunciar a los frutos de la acción» . . 285
195. «Separación» y «totalización» . . . . . 288

XXV *Las pruebas del judaísmo. Del Apocalipsis a la exaltación de la Torá* . . . . . 293
196. Los comienzos de la escatología . . . . 293
197. Ageo y Zacarías, profetas escatológicos . . 296
198. La espera del rey mesiánico . . . . . 299
199. Los avances del legalismo . . . . . 301
200. Personificación de la Sabiduría divina . . 304
201. De la desesperación a la nueva teodicea: el Qohelet y el Eclesiástico . . . . . 306
202. Los primeros Apocalipsis: Daniel y 1 Henoc . 310
203. Una única esperanza: el fin del mundo . . 314
204. La reacción de los fariseos: la exaltación de la Torá 320

XXVI *Sincretismo y creatividad durante la época helenística: la promesa de salvación* . . . . . 325
205. Las religiones mistéricas . . . . . 325
206. Dioniso místico . . . . . 329
207. Attis y Cibeles . . . . . 333

208. Isis y los Misterios egipcios . . . . . 399
209. La revelación de Hermes Trimegisto . . . 344
210. Aspectos iniciáticos del hermetismo . . . 349
211. La alquimia helenística . . . . . 351

XXVII *Nuevas síntesis iranias* . . . . . 359
212. Orientaciones religiosas bajo los Arsácidas (247 a.C.-220 d.C.) . . . . . 359
213. Zurván y el origen del mal . . . . . 362
214. La función escatológica del tiempo . . . 367
215. Las dos creaciones: «mēnok» y «gētik» . . 369
216. De Gayomart a Saoshyant . . . . . 372
217. Los Misterios de Mitra . . . . . 376
218. «Si el cristianismo hubiera sido detenido...» . 382

XXVIII *Nacimiento del cristianismo* . . . . . 387
219. Un «oscuro judío»: Jesús de Nazaret . . . 387
220. La buena noticia: el reino de Dios está cerca 395
221. El nacimiento de la Iglesia . . . . . 401
222. El Apóstol de los Gentiles . . . . . 406
223. Los esenios de Qumrán . . . . . 413
224. La destrucción del templo. El retraso de la parusía 419

XXIX *Paganismo, cristianismo y gnosis en la época imperial* 423
225. «Iam redit et virgo...» . . . . . 423
226. Las tribulaciones de una religión ilícita . . 427
227. La gnosis cristiana . . . . . 430
228. Aspectos del gnosticismo . . . . . 433
229. De Simón Mago a Valentín . . . . . 438
230. Imágenes, metáforas y mitos gnósticos . . 443
231. El Paráclito martirizado . . . . . 447
232. La gnosis maniquea . . . . . 450
233. El gran mito: caída y redención del alma divina 453
234. El dualismo absoluto como «*mysterium tremendum*» . . . . . 457

XXX *El crepúsculo de los dioses* . . . . . 461
235. Herejía y ortodoxia . . . . . 461
236. La cruz y el árbol de la vida . . . . . 465
237. Hacia el «cristianismo cósmico» . . . . . 469
238. El desarrollo de la teología . . . . . 473
239. Entre el *Sol Invictus* y el «in hoc signo vinces» 477
240. El autobús que para en Eleusis... . . . . 481

Bibliografía crítica . . . . . 485
Índice de nombres . . . . . 651
Índice analítico . . . . . 667

# Siglas utilizadas

| | |
|---|---|
| *ANET* | J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton, 1950, 1955$^2$. |
| *ArOr* | *Archiv Orientální*, Praga. |
| *ARW* | *Archiv für Religionswissenschaft*, Friburgo/Leipzig. |
| *BJRL* | *Bulletin of the John Rylands Library*, Manchester. |
| *BEFEO* | *Bulletin de l'École Française de l'Extrême-Orient*, Hanoi/París. |
| *BSOAS* | *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Londres. |
| *CA* | *Current Anthropology*, Chicago. |
| *HJAS* | *Harvard Journal of Asiatic Studies*. |
| *HR* | *History of Religions*, Chicago. |
| *IIJ* | *Indo-Iranian Journal*, La Haya. |
| *JA* | *Journal Asiatique*, París. |
| *JAOS* | *Journal of the American Oriental Society*, Baltimore. |
| *JAS Bombay* | *Journal of the Asiatic Society*, Bombay Branch. |
| *JIES* | *Journal of Indo-European Studies*, Montana. |
| *JNES* | *Journal of Near Eastern Studies*, Chicago. |
| *JRAS* | *Journal of the Royal Asiatic Society*, Londres. |
| *JSS* | *Journal of Semitic Studies*, Manchester. |
| *OLZ* | *Orientalistische Literaturzeitung*, Berlín/Leipzig. |
| *RB* | *Revue Biblique*, París. |

| | |
|---|---|
| *RECi* | *Revue des Etudes Grecques*, París. |
| *RHPR* | *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, Estrasburgo. |
| *RHR* | *Revue de l'Histoire des Religions*, París. |
| *SMSR* | *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, Roma. |
| *VT* | *Vetus Iestamentum*, Leiden. |
| *WdM* | *Wörterbuch der Mythologie*, Stuttgart. |

# Prefacio

*Circunstancias imprevistas han retrasado la impresión de este segundo volumen de la* Historia de las creencias y de las ideas religiosas. *Aproveché el tiempo para completar las bibliografías de algunos capítulos, mencionando los trabajos publicados en 1977 y a comienzos de 1978. Estas bibliografías son de desigual extensión, pues me he preocupado de multiplicar las informaciones sobre las cuestiones menos familiares a los no especialistas (por ejemplo, las religiones protohistóricas de China, de los celtas, de los germanos, de los tracios; la alquimia; la apocalíptica; el gnosticismo; etc.).*

*A fin de no aumentar las proporciones del libro, he dejado para el volumen siguiente las secciones sobre las religiones del Tibet, Japón y Asia central y septentrional. En consecuencia, con ellas y la irrupción del islam se iniciará el próximo tercer volumen.*

*Me complace dar las gracias a mis amigos y colegas los profesores Paul Ricoeur y André Lacocque, así como a Jean-Luc Pidoux-Payot, que han tenido la amabilidad de leer y revisar los diferentes capítulos de este segundo volumen. Tampoco esta vez hubiera sido posible llevar a buen término la obra sin la presencia, el afecto y la generosidad de mi mujer.*

MIRCEA ELIADE
Universidad de Chicago,
mayo de 1978

# Capítulo XVI

# Las religiones de la China antigua

## 126. Creencias religiosas de la epoca neolitica

Para el historiador de la cultura, y lo mismo para el de las religiones, China constituye un campo privilegiado de investigación. En efecto, los más antiguos documentos arqueológicos se remontan a los milenios quinto y sexto; al menos en algunos casos es posible seguir la continuidad de las diversas culturas prehistóricas e incluso se puede precisar lo que cada cual ha aportado a la formación de la civilización china clásica. Por otra parte, al igual que el pueblo chino procede de múltiples combinaciones étnicas, su cultura constituye una síntesis compleja y original en la que podemos, sin embargo, detectar la aportación de numerosas fuentes.

La primera cultura neolítica es la de Yang-chao, llamada así por el nombre de la aldea en la que se hallaron en el año 1921 unos vasos de cerámica pintados. Una segunda cultura neolítica, caracterizada por su cerámica negra, fue descubierta en 1928 cerca de Lung-chao. Pero hasta 1950 no fue posible clasificar todas las fases y perfiles de las culturas neolíticas, y ello gracias a las innumerables excavaciones practicadas durante los últimos treinta años. Con ayuda de las fechas conseguidas por el radiocarbono, se ha modificado radicalmente la cronología. En Pan-p'o, provincia de Chensi, se ha excavado el más antiguo emplazamiento perteneciente a la cultura

de Yang-chao; las fechas del radiocarbono indican los años 4115 o 4365 a.C. El lugar estuvo ocupado seiscientos años durante el quinto milenio. Pero Pan-p'o no representa la primera etapa de la cultura de Yang-chao.[1] Según Ping-ti Ho, autor de la síntesis más reciente sobre la prehistoria china, la agricultura practicada en el sexto milenio era una invención local, igual que la domesticación de ciertos animales, la cerámica y la metalurgia del bronce.[2] Sin embargo, hasta hace poco se explicaba el desarrollo de las culturas neolíticas y de la Edad del Bronce chino por la difusión de la agricultura y la metalurgia a partir de uno o varios centros del Oriente antiguo. No nos corresponde pronunciarnos acerca de estas controversias. Parece seguro que determinadas técnicas se inventaron o fueron radicalmente modificadas en China. Es igualmente verosímil que la China protohistórica recibió numerosos elementos culturales de origen occidental, difundidos a través de Siberia y de las estepas del Asia central.

Los documentos arqueológicos pueden decirnos algo acerca de creencias religiosas, pero sería erróneo sacar la conclusión de que esas creencias representan la totalidad del sistema religioso de las poblaciones prehistóricas. La mitología, la teología, la estructura y la morfología de los ritos resultan dificilísimas de descifrar sobre la base única del material arqueológico. Así, por ejemplo, los documentos religiosos descubiertos al exhumar la cultura neolítica de Yang-chao se refieren casi totalmente a las ideas y las creencias relacionadas con el espacio sagrado, la fecundidad y la muerte. En las aldeas, la casa comunal se halla situada en el centro de la plaza, rodeada de pequeñas viviendas medio enterradas. La orientación de la aldea, lo mismo que la estructura de la vivienda, con su hoyo central para el hogar y su agujero para la salida de humos, remiten a una cosmología compartida por numerosas sociedades neolíticas y tradicionales (véase § 12). La creencia en que las almas sobreviven queda ilustrada por los utensilios y alimentos depositados en las tumbas. Los niños eran sepultados cerca de las viviendas, en grandes urnas pro-

1. Ping-ti Ho, *The Cradle of the East*, págs. 16 y sigs.
2. Ibíd., págs. 43 y sigs., 91 y sigs., 121 y sigs., 177 y sigs.

vistas de una abertura en la parte superior, a fin de permitir la salida del alma y su retorno.[3] Dicho de otro modo: la urna cineraria era la «casa» del muerto, idea plenamente explicitada en el culto de los antepasados durante la Edad del Bronce (la época Chang).

Especial interés revisten los vasos cerámicos pintados de rojo con el «tema funerario» (*death pattern*).[4] Hay tres motivos iconográficos (el triángulo, el damero y el cauris) que aparecen únicamente sobre vasos destinados a usos funerarios. Pero esos motivos están ligados a un simbolismo muy complejo en el que se asocian las nociones de unión sexual, nacimiento, regeneración y renacimiento. Se puede suponer que esta decoración expresa la esperanza en la supervivencia y en el «renacimiento» en el otro mundo.

Hay una composición que incluye dos peces y dos figuras antropomórficas y que probablemente representa a un ser sobrenatural o a un «especialista de lo sagrado», hechicero o sacerdote.[5] Pero su interpretación no es todavía muy segura. Los peces poseen con seguridad una significación sexual y relacionada con el calendario (la estación de la pesca corresponde a un momento particular del ciclo anual). La distribución de las cuatro figuras sugeriría una imagen cosmológica.

Según Ping-ti Ho (págs. 275 y sigs.), las sociedades de la época Yang-chao se atenían a las normas de la descendencia matrilineal. Por el contrario, en el período siguiente, el de Lung-chao, se produce el paso a una sociedad patrilineal, caracterizada por el predominio del culto de los antepasados. Siguiendo a otros investigadores, Ho interpreta ciertos objetos de piedra y su reproducción sobre vasos pintados como símbolos fálicos. Al igual que Karlgren, que hacía derivar el pictograma *tsu*, que designa al «antepasado», del dibujo de un falo, Ho ve en la multiplicación de los emblemas fálicos la importancia adquirida

3. Ibíd., pág. 279. Aparecen prácticas y creencias análogas en determinadas culturas prehistóricas del Próximo Oriente y Europa occidental.

4. J. G. Andersson, *Children of the Yellow Earth*, pág. 315; Kwang-Chih Chang, *The Archaeology of Ancient China*, pág. 103; véase H. Rydh, «Symbolism in mortuary ceramics», *passim*.

5. Buena reproducción en Ping-ti Ho, *op. cit.*, pág. 154, fig. 9.

por el culto de los antepasados.[6] El *death pattern*, como acabamos de ver, implica ciertamente un simbolismo sexual. Pero Carl Hentze explica las diversas decoraciones y objetos «fálicos» como representaciones de una «casa del alma»; algunas cerámicas de Yang-chao consisten en modelos de pequeñas cabañas —que son al mismo tiempo urnas cinerarias— comparables a piezas análogas de la prehistoria europea y a la choza de los mongoles. Estas «casitas del alma», abundantemente atestiguadas en la prehistoria china, constituyen los antecedentes de las «tablillas de los antepasados» de épocas históricas.[7]

En resumen, las culturas de Yang-chao y Lung-chao revelan unas creencias peculiares de las demás civilizaciones neolíticas: la solidaridad entre la vida, la fecundidad, la muerte y la existencia ulterior, de la que derivan la concepción del ciclo cósmico ilustrado por el calendario y actualizado por los ritos; la importancia de los antepasados en cuanto fuente de energía mágico-religiosa; el «misterio» de la armonización de los contrarios (atestiguado igualmente por el *death pattern*), creencia que de algún modo anticipa la idea de la unidad/totalidad de la vida cósmica, que será el tema dominante en épocas ulteriores. Importa añadir que una gran parte de la herencia neolítica se conservó, con las inevitables modificaciones, en las tradiciones y en las prácticas religiosas de las aldeas.

## 127. La religión en la Edad del Bronce: el Dios del Cielo y los antepasados

Estamos sensiblemente mejor informados a partir de la dinastía de los Chang (1751-1028 a.C.). Corresponde aproximadamente a la

6. Ibíd., pág. 282; véase B. Karlgren, «Some fecundity symbols in ancient China», págs. 18 y sigs.

7. C. Hentze, *Bronzegerät, Kultbauten, Religion im ältesten China der Shangzeit*, págs. 49 y sigs., 88 y sigs.; íd., *Das Haus als Weltort der Seele*, págs. 23 y sigs. y figs. 10-12. En estas obras se hallará gran número de paralelos, seleccionados de las culturas asociadas, histórica o morfológicamente, a la civilización arcaica china.

protohistoria y a los comienzos de la historia antigua en China. La época de los Chang se caracteriza por la metalurgia del bronce, la aparición de los centros urbanos y las pequeñas ciudades-capitales, la presencia de una aristocracia militar, la institución de la monarquía y los comienzos de la escritura. Por lo que se refiere a la vida religiosa, la documentación es muy abundante. Disponemos en primer lugar de una rica iconografía, ilustrada sobre todo por los magníficos vasos rituales de bronce. De una parte, las tumbas reales nos ilustran acerca de determinadas prácticas religiosas. Pero están sobre todo las innumerables inscripciones oraculares grabadas sobre huesos de animales y caparazones de tortuga, que constituyen una fuente preciosa.[8] Finalmente, algunos textos posteriores (por ejemplo, el *Libro de las Odas*), que Karlgren designa como *free Chou Texts*,[9] contienen muchos materiales antiguos. Pero hemos de decir que estos textos nos ilustran únicamente sobre ciertos aspectos de la religión de los Chang, y en primer lugar sobre las creencias y los ritos del clan real. Al igual que en la época neolítica, la mitología y la teología nos son en gran parte desconocidas.

La interpretación de los documentos iconográficos no siempre es segura. Se admite en general que existe una cierta analogía con los motivos atestiguados sobre la cerámica pintada de Yang-chao[10] y, por otra parte, con el simbolismo religioso de épocas posteriores. Hentze (ibíd., págs. 215 y sigs.) interpreta la conjunción de los símbolos polares como una ilustración de las ideas religiosas relacionadas con la renovación del tiempo y la regeneración espiritual. Igual importancia posee el simbolismo de la cigarra y de la máscara *t'ao-tieh*, que su-

8. Se trata de un método de adivinación muy extendido en Asia septentrional: se inscribía la pregunta, se calentaban los huesos o los caparazones y los adivinos interpretaban las formas de la grietas que se producían. Luego se inscribían al lado de estas grietas las preguntas y las respuestas.

9. B. Karlgren, «Legends and cults in ancient China», pág. 344.

10. La salamandra, el tigre, el dragón, etc., todavía en uso en la iconografía y el arte populares chinos, son símbolos cosmológicos atestiguados desde finales del Neolítico; véase C. Hentze, *Bronzegerät... der Shangzeit*, págs. 40 y sigs., 55 y sigs., 132 y sigs., 165 y sigs.

giere el ciclo de los nacimientos y los renacimientos, la luz y la vida que emergen de las tinieblas y de la muerte. Merece asimismo atención la unión de imágenes antagónicas (serpiente emplumada, serpiente y águila, etc.), o dicho de otro modo: la dialéctica de los contrarios y la *coincidentia oppositorum*, tema capital de los filósofos y místicos taoístas. Los vasos de bronce representan urnas-casas.[11] Sus formas derivan unas veces de la cerámica y otras de prototipos en madera.[12] El admirable arte animalista que revelan los vasos de bronce tuvo con mucha probabilidad por modelo grabados en madera.[13]

Las inscripciones oraculares nos revelan una concepción religiosa ausente (o imposible de captar) en los documentos del Neolítico, concretamente la preeminencia del Dios supremo del Cielo, Ti (Señor) o Chang Ti (el Señor de lo Alto). Ti ordena los ritmos cósmicos y los fenómenos naturales (la lluvia, el viento, la sequía), otorga la victoria al rey y asegura la abundancia de las cosechas o, por el contrario, envía las enfermedades y la muerte. Se le ofrecen sacrificios de dos clases: en el santuario de los antepasados y en pleno campo. Pero, lo mismo que ocurre con otros dioses arcaicos (véase nuestro *Tratado de historia de las religiones*, §§ 14 y sigs.), su culto trasluce una cierta decadencia de la primacía religiosa. Ti aparece distante y menos activo que los antepasados de la dinastía real y se le ofrecen menos sacrificios. Pero es el único al que se invoca cuando están en juego la fertilidad (la lluvia) y la guerra, las dos preocupaciones principales del soberano.

De todas formas, Ti ocupa el lugar supremo. Todos los demás dioses, lo mismo que los antepasados reales, son subordinados suyos. Únicamente los antepasados del rey son capaces de interceder ante él; por otra parte, solo el rey puede comunicarse con sus antepasados, pues el rey es «el hombre único».[14] El soberano fortalece su autoridad con ayuda de sus antepasados; la creencia en sus poderes

11 C. Hentze, *Das Haus als Weltort der Seele*, pags 14 y sigs. y *passim*

12. Li Chi, *The Beginnings of Chinese Civilization*, pag 32.

13 Ibid., pag. 35

14 La expresion «Yo, Hombre unico» (o quiza «Yo, el primer Hombre») esta atestiguada en las inscripciones oraculares, vease D N Keightley, «Shang theology and the genesis of Chinese political culture», pag. 213, n 6.

mágico-religiosos legitimaba el dominio de la dinastía Chang. A su vez, los antepasados dependían de las oblaciones de cereales, así como de la sangre y la carne de las víctimas que se les ofrecían.[15] No hay motivo para suponer, como creen algunos estudiosos,[16] que, habida cuenta de que el culto de los antepasados era tan importante para la aristocracia reinante, fue adoptado progresivamente por todas las capas sociales. Este culto estaba implantado y era muy popular ya en el Neolítico. Como acabamos de ver (pág. 19), formaba parte del sistema religioso (articulado en torno a la noción del ciclo antropocósmico) de los más antiguos cultivadores. Este culto inmemorial adquirió una función política en virtud de la preeminencia del rey, cuyo primer antepasado se suponía descender de Ti.

El rey ofrece dos series de sacrificios: a los antepasados y a Ti, y a los otros dioses. A veces, el servicio ritual se prolongaba a lo largo de trescientos o trescientos sesenta días. El término «sacrificio» designa también el «año», ya que se concibe el ciclo anual como un oficio completo. Ello confirma la importancia religiosa del calendario, que garantiza el retorno normal de las estaciones. En las grandes tumbas reales cerca de Anyang han aparecido, junto a esqueletos de animales, numerosas víctimas humanas, verosímilmente inmoladas para acompañar al soberano en el otro mundo. La elección de las víctimas (compañeros y servidores, perros, caballos) subraya la considerable importancia de la caza (¿caza ritual?) para la aristocracia militar y el clan real.[17] Numerosas preguntas consignadas en las inscripciones oraculares se refieren a la oportunidad y las probabilidades de éxito de las expediciones que organiza el rey.

15. Como observa D N Keightley, *op cit*, pags 214 y sigs., el culto de los antepasados pone de relieve la descendencia real como fuente de autoridad religiosa y politica. La doctrina del «Mandato del Cielo», considerada habitualmente como invencion de la dinastia Tcheu, hunde sus raices en la teologia de los Chang

16 Por ejemplo, Ping-ti Ho, *The Cradle of the East*, pag 320.

17 Li Chi, *op cit*, pags. 21 y sigs. El autor llama la atencion sobre los motivos animalisticos (tigre, ciervo) que aparecen en las decoraciones de los vasos de bronce (pag. 33). Añadamos que se trata de animales emblematicos, provistos de un simbolismo cosmologico e iniciatico muy complejo.

Al igual que las viviendas, las tumbas poseen un simbolismo cosmológico y cumplen la misma función; son, en efecto, las casas de los muertos. Una creencia similar explicaría el sacrificio humano con motivo de la construcción de ciertos edificios, especialmente los templos y los palacios. Las almas de las víctimas aseguraban la perennidad de la construcción; podríamos decir que el monumento que se elevaba servía de «cuerpo nuevo» al alma de la víctima.[18] Pero los sacrificios humanos eran practicados además con otros fines, sobre los que estamos mal informados; podemos suponer que se trataba de renovar el tiempo o regenerar la dinastía.

A pesar de tantas lagunas es posible descifrar las líneas maestras de la religión en la época de los Chang. La importancia del dios celeste y del culto de los antepasados queda fuera de toda duda. La complejidad del sistema sacrificial (relacionado con un calendario religioso) y de las técnicas adivinatorias presupone la existencia de una clase de «especialistas de lo sagrado», adivinos, sacerdotes o chamanes. Finalmente, la iconografía nos revela las articulaciones de un simbolismo a la vez cosmológico y soteriologico, aún insuficientemente aclarado, pero que, al parecer, anticipa las principales concepciones religiosas de la China clásica.

## 128. La dinastía ejemplar: los Tcheu

En el año 1028 a.C., el último monarca Chang fue vencido por el duque de Tcheu. En una proclama famosa,[19] éste justificó su revuelta contra el rey por una orden que había recibido del Señor celeste a fin de que pusiera término a una dominación corrompida y odiosa. Es el primer enunciado de la célebre doctrina del «Mandato del Cielo». El duque victorioso se convirtió en rey de los Tcheu e inauguró la más larga dinastía de la historia china (1028-256 a.C.). Para nuestro pro-

18. Vease M. Eliade, *De Zalmoxis a Gengis Khan*, pags 182 y sigs.

19 El texto se ha conservado en el *Chu king*; trad B. Karlgren, *The Book of Documents*, pag 55

pósito sería inútil resumir sus momentos de esplendor, sus crisis y su decadencia.[20] Baste recordar que durante los siglos VIII a III a.C., a pesar de las guerras y de la inseguridad general, se desarrolló la civilización china tradicional y alcanzó su cumbre el pensamiento filosófico.[21]

A comienzos de la dinastía, el dios celeste T'ien (Cielo) o Chang-ti (el Señor de lo Alto) acusa los rasgos de un dios antropomórfico y personal. Reside en la Osa Mayor, en el centro del cielo. Los textos resaltan su estructura celeste: lo ve, observa y oye todo; es clarividente y omnisciente; su decreto es infalible. T'ien y Chang-ti son invocados en los pactos y en los contratos. Más tarde, la clarividencia y la omnisciencia del Cielo son celebradas por Confucio y por otros muchos filósofos, moralistas y teólogos de todas las escuelas. Para los últimos, sin embargo, el Dios del Cielo pierde progresivamente su naturaleza religiosa; se convierte en el principio del orden cósmico, garante de la ley natural. Este proceso de abstracción y racionalización de un dios supremo es frecuente en la historia de las religiones (véanse Brahman, Zeus, el Dios de los filósofos de la época helenística, en el judaísmo, el cristianismo y el islam).

Pero el Cielo (T'ien) permanece como protector de la dinastía. El rey es «hijo de T'ien» y «regente de Chang-ti».[22] De ahí que sólo el

20 Recordemos cuatro fechas importantes. el periodo de los Tcheu occidentales, que se prolongo hasta 771 a.C., fue seguido del periodo de los Tcheu orientales (771-256 a.C.) Del 400 al 200 a.C. hubo guerras ininterrumpidas; es la epoca llamada de los reinos guerreros a que puso fin la unificacion de China bajo el emperador Huang-ti.

21 En esta epoca fueron redactados o publicados los *Libros clasicos* Como observa C Hentze, *Funde in Alt-China*, pag. 222, se advierte en tiempos de los Tcheu una desacralizacion progresiva de la escritura. La funcion primordial de la escritura —regular las relaciones cielo-tierra y Dios-hombres— es sustituida por las preocupaciones genealogicas e historiograficas En resumidas cuentas, la escritura se convierte en un medio de propaganda politica.

22 Vease *Chu king*, trad. Legge, pag 428. Se suponia a los Tcheu descendientes de un antepasado mitico, Heu-tsi («principe mijo»), celebrado en el *Che king* (poema 153) por «haberles dado el trigo y la cebada por orden de Dios» Añadamos que los sacrificios humanos, atestiguados en las tumbas reales de la epoca Chang, desaparecen por completo en la epoca de los Tcheu

rey, en principio, esté cualificado para ofrecer sacrificios. Es responsable del desarrollo normal de los ritmos cósmicos; en caso de desastre —sequía, prodigios, calamidades, inundaciones— el rey ha de someterse a unos ritos expiatorios. Puesto que todo dios celeste gobierna las estaciones, también T'ien está presente en los cultos agrarios. El rey, por su parte, debe representarle durante los momentos esenciales del ciclo agrario (véase § 130).

El culto de los antepasados prolonga en gran parte las estructuras creadas en la época Chang. (Pero estamos informados únicamente de los ritos practicados por la aristocracia.) La urna-casa es sustituida por una tablilla que el hijo depositaba en el templo de los antepasados. Cuatro veces al año se celebraban ceremonias muy complicadas; se ofrecían platos cocinados, cereales y licores; se hacían invocaciones al alma del antepasado, al que representaba un miembro de la familia, generalmente uno de sus nietos, que participaba de las ofrendas. En Asia y en otras regiones son muy frecuentes las ceremonias de este tipo. Es muy probable que en tiempos de los Chang se practicara un rito en el que participaba un representante del muerto, y quizá esta ceremonia date ya de la prehistoria.[23]

Las divinidades ctónicas y su culto tienen una larga historia, de la que estamos mediocremente informados. Sabido es que, antes de ser representada como una Madre, la tierra se concebía como una potencia creadora cósmica, asexuada o bisexuada.[24] Según Marcel Granet, la imagen de la tierra-madre apareció primeramente «bajo el aspecto neutro del Lugar Santo». Poco más tarde, «la tierra doméstí-

23 Las figuras humanas con ambos brazos alzados, incisas sobre relieves de arcilla, representan verosímilmente a los antepasados o a sacerdotes de un culto ancestral (vease C Hentze, *Funde in Alt-China*, pag. 224 y lamina XL). Este motivo iconografico esta atestiguado en el Neolitico y en la epoca Chang (ibid., figs 29, 30) Una excelente ilustracion de la «folclorizacion» del tema del antepasado es un cofre de bronce de mediados de la epoca Tcheu· sobre la tapa estan representados, en un estilo ingenuamente naturalista, un hombre y una mujer sentados frente a frente, ibid., lamina XLIII y fig. 228.

24. Vease M Eliade, «La Terre-Mere et les hierogamies cosmiques», en *Mythe, rêves et mysteres*, pag 225.

ca fue imaginada bajo los rasgos de una potencia maternal y nutricia».[25] En tiempos antiguos, los muertos eran enterrados dentro del recinto doméstico, precisamente en el lugar en que se conservaban las semillas. Por otra parte, las semillas estuvieron durante mucho tiempo al cuidado de la mujer. «En tiempos de los Tcheu, los granos reservados para la sementera del campo real no se guardaba en la habitación del Hijo del Cielo, sino en la de la reina» (ibíd., pág. 200). Sólo más tarde, con la aparición de la familia agnática y del poder señorial, el suelo se convirtió en una divinidad En la época de los Tcheu había una multitud de dioses del suelo jerárquicamente organizados: dios del suelo familiar, dios de la aldea, dioses del suelo reales y señoriales. El altar se hallaba instalado a cielo abierto, pero se le asociaba una tablilla y un árbol, reliquias del culto original dedicado a la Tierra en su condicion de potencia cósmica. Los cultos agrarios, articulados en torno a las crisis estacionales, representan probablemente las formas primitivas de esta religión cósmica. En efecto, como veremos más adelante (§ 130), no se concebía la Tierra únicamente como origen de la fertilidad agraria. Como potencia complementaria del Cielo, formaba parte integrante de la totalidad cósmica.

Es importante añadir que las estructuras religiosas que acabamos de evocar no agotan la rica documentación que poseemos sobre la época de los Tcheu (materiales arqueológicos y sobre todo un gran número de textos). Completaremos nuestra exposición con la referencia a algunos mitos cosmogónicos y a las ideas metafísicas fundamentales. Recordemos de momento que desde hace poco los investigadores están de acuerdo en subrayar la complejidad cultural y religiosa de la China arcaica. Como en el caso de tantas otras naciones, la etnia china no era homogénea. Por lo demás, ni su lengua, ni su cultura, ni su religion, constituían en los principios siste-

25 M Granet, «Le depôt de l'enfant sur le sol», en *Etudes sociologiques sur la Chine*, pag. 201. «Cuando se deposita en tierra al recien nacido o al moribundo, a ella [la Tierra] corresponde decir si son validos el nacimiento o la muerte ... El rito de depositar a alguien en el suelo implica la idea de una identidad sustancial entre la raza y el suelo» (ibid., pags. 192-193, 197-198)

mas unitarios. Wolfram Eberhard ha puesto de relieve la aportación de los elementos étnicos periféricos —thai, tunguses, turco-mongoles, tibetanos, etc.— a la síntesis china.[26] Para el historiador de las religiones estas aportaciones son muy valiosas, pues le ayudan a entender, entre otras cosas, el impacto del chamanismo septentrional en la religión china y en el «origen» de ciertas prácticas taoístas.

Los historiógrafos chinos eran conscientes de la distancia que separaba a su civilización clásica de las creencias y prácticas de los «bárbaros». Pero entre esos «bárbaros» aparecen muchas veces unas etnias que fueron parcial o totalmente asimiladas y cuya cultura terminó por integrarse en la civilización china. Recordemos un solo ejemplo, el de Tch'u. Su reino estaba ya establecido hacia el año 1100 a.C. Sin embargo, los Tch'u, que habían asimilado la cultura de los Chang, eran de origen mongol; su religión se caracterizaba por el chamanismo y las técnicas del éxtasis.[27] La unificación de China bajo los Han, al mismo tiempo que provocó la destrucción de la cultura de los Tch'u, facilitó la difusión de sus creencias y de sus prácticas religiosas a través de toda China. Es probable que muchos de sus mitos cosmológicos y de sus prácticas religiosas fueran adoptados por la cultura china; en cuanto a sus técnicas extáticas, reaparecen en ciertos ambientes taoístas.

## 129. Origen y ordenación del mundo

No se nos ha conservado ningún mito cosmogónico en sentido estricto. Pero podemos seguir el rastro de los dioses creadores, evehemerizados y secularizados, en la tradición historiográfica y en numerosas leyendas chinas. Así se cuenta que P'an-Ku, un antropomorfo primordial, nació «cuando el Cielo y la Tierra eran un caos parecido a un huevo». Cuando murió P'an-Ku, su cabeza «se convir-

26. Véanse *Kultur und Siedlung der Randvölker Chinas* y los dos volúmenes de *Lokalkulturen im alten China*.

27. Véase J. S. Major, «Research priorities in the study of Ch'u religion», especialmente págs. 231 y sigs.

tió en un pico sagrado, sus ojos pasaron a ser el Sol y la Luna; la grasa, los ríos y los mares; sus cabellos y sus pelos, los árboles y los vegetales».[28] Reconocemos ahí los elementos esenciales del mito que explica la creación por el sacrificio de un ser primordial: Tiamat (véase § 21), Purusha (§ 75), Ymir (§ 173). Una alusión del *Chu King* prueba que los antiguos chinos conocían otro tema cosmogónico, atestiguado entre numerosos pueblos y en distintos niveles culturales: «El Augusto Señor (Huang-ti) encargó a Tch'ong-li romper la comunicación entre la Tierra y el Cielo, a fin de que cesaran los descensos (de los dioses)».[29] La interpretación china del mito —concretamente los dioses y los espíritus que descendían sobre la tierra para oprimir a los hombres— es secundaria; las variantes en su mayor parte exaltan, por el contrario, el carácter paradisíaco de la época primordial, cuando la extremada cercanía del Cielo y la Tierra permitía a los dioses descender y mezclarse con los humanos, y a los hombres ascender al Cielo escalando una montaña, un árbol o una escala, o dejándose arrebatar por un ave. Como consecuencia de algún acontecimiento mítico (la «falta ritual»), el Cielo se separó brutalmente de la Tierra, fueron cortados el árbol o la liana o fue terraplenada la montaña que tocaba el Cielo. Sin embargo, algunos seres privilegiados —chamanes, místicos, héroes, soberanos— son capaces de ascender en éxtasis al cielo, restableciendo de este modo la comunicación interrumpida *in illo tempore*.[30] A lo largo de toda la historia china reaparece lo que podríamos llamar la nostalgia del paraíso, es decir, el deseo de restaurar, mediante el éxtasis, una «situación primordial», representada por una unidad/totalidad original (*huen-tuen*) o el tiempo en que era posible comunicar directamente con los dioses.

28. Textos traducidos por M. Kaltenmark, «La naissance du monde en Chine», págs. 456-457. Véase también N. J. Girardot, «The problem of creation mythology...», págs. 298 y sigs.

29. H. Maspero, *Les religions chinoises*, págs. 186-187. Más tarde este episodio se interpretó por referencia a los desórdenes que provocaban las «posesiones» por los espíritus; véase D. Bodde, «Myths of Ancient China», págs. 389 y sigs.

30. Véase M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, págs. 80 y sigs.; id., *Le Chamanisme*, págs. 215 y sigs.

Finalmente, en un tercer mito se habla de una pareja de hermano y hermana, Fu-hi y Niu-kua, dos seres con cuerpos de dragón, a menudo representados en la iconografía unidos por las colas. A continuación de un diluvio, «Niu-kua reparó el cielo azulado con piedras de cinco colores, cortó las patas a una gran tortuga para alzar cuatro columnas en los cuatro polos, mató al dragón negro (Kong-kong) para salvar al mundo, acumuló cenizas de caña para contener las aguas desbordadas».[31] Otro texto narra que, después de la creación del Cielo y la Tierra, Niu-kua modeló a los hombres con tierra amarilla (los nobles) y con barro (las gentes pobres y miserables).[32]

También es posible rastrear el tema cosmogónico en la tradición historicizada de Yu el Grande. En tiempos del emperador (mítico) Yao, «el mundo todavía no estaba ordenado, las vastas aguas corrían de manera desordenada, inundaban el mundo». Contrariamente a lo que había hecho su padre, que construyó diques para dominar las aguas, Yu «cavó la tierra e hizo fluir (las aguas) hacia los mares, expulsó las serpientes y los dragones y los confinó en las marismas».[33] Todos estos motivos —la Tierra recubierta de agua, la multiplicación de serpientes y dragones— presentan una estructura cosmogónica. Yu desempeña las funciones de demiurgo y héroe civilizador. Para los letrados chinos, la organización del mundo y la fundación de las instituciones humanas equivalen a una cosmología. El mundo es «creado» cuando, expulsadas las fuerzas del mal hacia los cuatro horizontes, el soberano se instala en un «centro» y lleva a cabo la ordenación de la sociedad.

Pero el problema de los orígenes y la formación del mundo interesaba ya a Lao tzu y a los taoístas, lo que implica la antigüedad de las especulaciones cosmogónicas. En efecto, Lao tzu y sus discípulos parten de las tradiciones mitológicas arcaicas, y el hecho de que la esencia del vocabulario taoísta —*huen-tuen*, *tao*, *yang* y *yin*— es compartido por las restantes escuelas prueba su carácter antiguo

31. *Lie Tseu* (siglo III a.C.), trad. M. Kaltenmark, *op. cit.*, pág. 458.
32. *Houai-nan tseu* (siglo III a.C.), trad. M. Kaltenmark, ibíd., pág. 459.
33. Mencio, trad. M. Kaltenmark, pág. 461.

y de patrimonio chino común. Como más adelante veremos (véase pág. 36), el origen del mundo según Lao tzu no hace otra cosa que repetir, en lenguaje metafísico, el antiguo tema cosmogónico del caos (*huen-tuen*) en tanto que totalidad semejante a un huevo.[34]

Por lo que concierne a la estructura y los ritmos del universo, existe una perfecta unidad y continuidad entre las diversas concepciones fundamentales desde los Chang hasta la revolución de 1911. La imagen tradicional del universo evoca un centro atravesado por un eje vertical cenit-nadir y enmarcado por los cuatro orientes. El Cielo es redondo (tiene la forma de un huevo) y la Tierra es cuadrada. El Cielo cubre la Tierra como una esfera. Cuando la Tierra es representada como la caja cuadrada de un carro, una columna central sostiene la sombrilla, redonda como el Cielo. A cada uno de los *números cosmológicos —cuatro orientes y un centro— corresponden* un color, un sabor, un sonido y un símbolo particular. China está situada en el centro del mundo, la capital está en medio del reino y el palacio real se halla en el centro de la capital.

La representación de la capital y, en definitiva, de toda ciudad como «centro del mundo» no difiere de lo que nos muestran las concepciones tradicionales atestiguadas en el Próximo Oriente antiguo, en la India antigua, el Irán, etc.[35] Al igual que en las restantes civilizaciones urbanas, también en China se desarrollan las ciudades a partir de un centro ceremonial.[36] Dicho de otro modo: la ciudad es por excelencia un «centro del mundo», puesto que hace posible la comunicación con el Cielo y con las regiones subterráneas. La capital perfecta debería situarse en el centro del universo, allá donde se eleva un árbol maravilloso llamado Árbol Erecto (*Kien-mu*), que une las regiones inferiores con lo más elevado del cielo. «A mediodía, nada de cuanto se halla a su lado y está perfectamente derecho puede dar sombra.»[37]

34. Véase N. J. Girardot, «Myth and meaning in the Tao Te Ching», págs. 299 y sigs.

35. Véase M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, págs. 23 y sigs.

36. P. Wheatly, *The Pivot of the Four Quarters*, págs. 30 y sigs., 411 y sigs.

37. M. Granet, *La pensée chinoise*, pág. 324.

Según la tradición, toda capital debe poseer un *Ming t'ang*, un palacio ritual que es a la vez *imago mundi* y calendario. El *Ming t'ang* se alza sobre una base cuadrada (= la Tierra) y está cubierto de un techo redondo de bálago (= el Cielo). Durante todo el año el soberano circula bajo este techo; situándose en el oriente exigido por el calendario, inaugura sucesivamente las estaciones y los meses. Los colores de sus vestidos, los manjares de que se alimenta, los gestos que efectúa están en perfecta correspondencia con los diferentes momentos del ciclo anual. Al finalizar el tercer mes del verano, el rey se instala en el centro del *Ming t'ang* como si fuera el pivote del año.[38] El soberano, al igual que los restantes símbolos del «centro del mundo» (el árbol, la montaña sagrada, la torre de nueve pisos, etc.), encarna en cierto modo el *axis mundi* y establece el vínculo entre la Tierra y el Cielo. El simbolismo espaciotemporal de los «centros del mundo» está muy difundido; está atestiguado en numerosas culturas arcaicas y en todas las civilizaciones urbanas.[39] A esto hemos de añadir que, al igual que la capital o el palacio del soberano, las más humildes viviendas primitivas de China están rodeadas del mismo simbolismo cosmológico; constituyen, en efecto, una *imago mundi*.[40]

## 130. Polaridades, alternancia y reintegración

Como antes hemos indicado (pág. 31), los cinco números cosmológicos —los cuatro horizontes y el centro— constituyen el

38. Ibíd., págs. 102 y sigs.; véase *Danses et légendes de la Chine ancienne*, págs. 116 y sigs. Parece que esta colocación ritual en el centro del *Ming t'ang* corresponde a «un período de retiro durante el cual debían los jefes confinarse en lo más profundo de su morada». Los seis o doce días «se empleaban en ritos y en observaciones que permitían pronosticar o determinar la prosperidad de los ganados y el éxito de las cosechas» (*La pensée chinoise*, pág. 107). Los doce días constituían una prefiguración de los doce meses del año entrante, concepción arcaica atestiguada en el Próximo Oriente y en otros ámbitos; véase M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, págs. 78 y sigs.

39. Véase M. Eliade, «Centre du monde, temple, maison», págs. 67 y sigs.

40. Véase R. A. Stein, «Architecture et pensée religieuse en Extrême Orient».

modelo ejemplar de una clasificación y al mismo tiempo de una homologación universal. Todo cuanto existe pertenece a una clase o a un apartado perfectamente definidos y, en consecuencia, participa de los atributos y las virtudes que corresponden a las realidades agrupadas en la misma clase. Estamos, por consiguiente, ante una audaz elaboración del sistema de correspondencias entre macrocosmos y microcosmos, es decir, de la teoría general de las analogías, que ha desempeñado un papel importante en todas las religiones tradicionales. La originalidad del pensamiento chino radica en el hecho de que ha integrado este esquema macrocosmos-microcosmos en un sistema aún más amplio de clasificación, concretamente en el del ciclo de los principios antagónicos y a la vez complementarios conocido con el nombre de *yang* y *yin*. Los sistemas paradigmáticos articulados a partir de los distintos tipos de bipartición y polaridad, de dualidad y alternancia, de díadas antitéticas y de *coincidentia oppositorum* aparecen por todo el mundo y a todos los niveles culturales.[41] La importancia del par de contrarios *yang-yin* está en que no sólo ha servido de modelo de clasificación universal, sino que además ha evolucionado hasta constituir una cosmología que, por una parte, sistematiza y legitima numerosas técnicas del cuerpo y disciplinas del espíritu, y por otra, incita a unas especulaciones filosóficas cada vez más rigurosas y sistemáticas.

El simbolismo de la polaridad y la alternancia está, como ya hemos visto (§ 127), abundantemente atestiguado en las iconografías de los bronces de la época Chang. Los simbolismos polares están dispuestos de manera que resalte su conjunción; por ejemplo, la lechuza o cualquier otro símbolo representativo de las tinieblas recibe unos «ojos solares», mientras que los emblemas de la luz aparecen marcados con un signo «nocturno».[42] Según Carl Hentze, el simbo-

41. Véase nuestro estudio «Remarques sur le dualisme religieux: dyades et polarités», en *La nostalgie des origines*, págs. 249-338.

42. Véase C. Hentze, *Bronzegerät, Kultbauten, Religion im ältesten China der Shangzeit*, págs. 192 y sigs.

lismo *yang-yin* está atestiguado por los más antiguos objetos rituales mucho antes de los primeros textos escritos.[43]

Marcel Granet recuerda que en el *Che king*, el término *yin* evoca la idea de tiempo frío y cubierto; se aplica a lo interior. Por el contrario, el término *yang* sugiere la idea del tiempo soleado y del calor. Dicho de otro modo: *yang* y *yin* indican ciertos aspectos concretos y antitéticos del tiempo.[44] En un manual de adivinación se habla de un «tiempo de luz» y de un «tiempo de oscuridad», como anticipando la máxima de Tchuang tzu: «Un [tiempo de] plenitud, un [tiempo de] decrepitud ... un [tiempo de] afinamiento, un [tiempo de] apaciguamiento ... un [tiempo de] vida, un [tiempo de] muerte».[45] El mundo, por consiguiente, representa «una totalidad de orden cíclico [*tao, pien t'ong*] constituida por la conjugación de dos manifestaciones alternantes y complementarias».[46] La idea de alternancia parece haber prevalecido sobre la de oposición. Es lo que advertimos en la estructura del calendario. Según los filósofos, durante el invierno, «el *yang*, rodeado por el *yin*, sufre, en el fondo de las fuentes subterráneas, debajo de la tierra helada, una especie de prueba anual de la que surge vivificado. Se evade de su prisión a comienzos de la primavera golpeando el suelo con el talón. Se funde entonces el hielo por sí mismo y empiezan a brotar las fuentes».[47] El universo, por tanto, está constituido por una serie de formas antitéticas que se alternan de manera cíclica.

Existe una simetría perfecta entre ritmos cósmicos, regidos por la interacción del *yang* y del *yin*, y la alternancia complementaria de las actividades de los dos sexos Dado, además, que se ha reconocido una naturaleza femenina a todo lo que es *yin* y una naturaleza masculina a todo lo que es *yang*, el tema de la hierogamia adquiere una dimensión cósmica a la vez que religiosa. La oposición ritual en-

43 Vease C. Hentze, *Das Haus als Weltort der Seele*, pags. 99 y sigs.
44 *La pensee chinoise*, pags. 117 y sigs.
45 Ibid., pag. 132.
46 Ibid., pag. 127.
47 Ibid., pag 135.

tre los dos sexos expresa, en efecto, a la vez el antagonismo complementario de las dos fórmulas de la vida y la alternancia de los dos principios cósmicos, el *yang* y el *yin*. En las fiestas colectivas de primavera y otoño, que constituyen la clave de bóveda de los cultos agrarios arcaicos, dos coros antagonistas, alineados frente a frente, se desafían en verso: «El *yang* llama, el *yin* responde». Estas dos fórmulas son intercambiables e indican el ritmo a la vez cósmico y social.[48] Los coros antagónicos se enfrentan como la oscuridad y la luz. El campo en que se celebra la reunión representa la totalidad del espacio, igual que los asistentes simbolizan la totalidad del grupo humano y de las cosas de la naturaleza.[49] Los festejos culminaban en una hierogamia colectiva, rito muy difundido en todo el mundo. La polaridad, aceptada como norma de vida para el resto del año, queda abolida o trascendida en la unión de los contrarios.

«Un (aspecto) *yin*, un (aspecto) *yang*, eso es el *Tao*», se dice en un pequeño tratado.[50] La transformación ininterrumpida del universo en virtud de la alternancia del *yang* y el *yin* manifiesta, por así decirlo, el aspecto externo del Tao. Pero cuando se trata de captar la estructura ontológica del Tao, tropezamos con dificultades innumerables. Recuérdese que el significado propio de este término es el de «camino, vía», pero también el de «decir», de donde se deriva el significado de «doctrina». Tao «evoca ante todo la imagen de una vía a seguir» y «la idea de dirección de conducta, de regla moral», pero también «el arte de poner en comunicación el Cielo y la Tierra, las potencias sagradas y los hombres», el poder mágico-religioso del adivino, del hechicero y del rey.[51] Para el pensamiento religioso y filosófico común, el Tao es el principio del orden inmanente a todos los ámbitos de la realidad. Se habla también del Tao celeste y del Tao

48. M. Granet, *Danses et legendes de la Chine ancienne*, pag. 43; id., *La pensee chinoise*, pag. 141.

49. M. Granet, *La pensee chinoise*, pag. 143.

50. El *Hi ts'eu*, citado por M. Granet, *La pensee chinoise*, pag. 325. Es la mas antigua de las definiciones eruditas del Tao.

51. M. Kaltenmark, *Lao tseu et le taoisme*, pag. 30; M. Granet, *La pensee chinoise*, pags. 300 y sigs.

de la Tierra (que se oponen un poco a la manera del *yang* y el *yin*), y también del Tao del hombre (es decir, los principios de conducta que, en el caso del monarca, hacen posible su función de intermediario entre el Cielo y la Tierra).[52]

Algunas de estas significaciones derivan de la noción arcaica de la unidad/totalidad original; es decir, de una concepción cosmogónica. Las especulaciones de Lao tzu sobre el origen del mundo dependen de un mito cosmogónico en el que se narra la creación a partir de una totalidad semejante a un huevo. En el capítulo 42 del *Tao-te-king* se dice: «El Tao dio origen a Uno. Uno dio origen a Dos. Dos dio origen a Tres. Tres dio origen a los diez mil seres. Los diez mil seres llevan el *yin* sobre sus espaldas y abrazan al *yang*».[53] Adviértase el sentido en que Lao tzu utilizó un mito cosmogónico tradicional al que añadió una dimensión metafísica nueva. El Uno es la equivalencia de la «totalidad»; se refiere precisamente a la totalidad primordial, tema bien conocido en muchas mitologías. El comentario explica que la unión del Cielo y la Tierra (es decir, el Dos) dio origen a todo cuanto existe según un argumento mitológico igualmente bien conocido. Para Lao tzu, sin embargo, Uno, la unidad/totalidad primitiva, representa ya una etapa de la «creación», pues fue engendrado por un principio misterioso e inasequible, el Tao.

En otro fragmento cosmogónico (cap. 25) el Tao es designado como «un ser indiferenciado y perfecto, nacido antes que el Cielo y la Tierra ... Podemos considerarlo Madre del mundo, pero ignoro su nombre; lo llamaré Tao, y si hiciera falta darle un nombre, sería el de Inmenso (*ta*)».[54] El ser «indiferenciado y perfecto» es interpretado

52. M. Kaltenmark, *op. cit.*, pág. 33. «Este Tao representa el ideal de Confucio, que proclamaba: "Quien de mañana ha oído hablar del Tao puede morir tranquilo por la tarde"» (ibíd.).

53. Trad. M. Kaltenmark, «La naissance du monde en Chine», pág. 463. Este esquema de la procreaciones en serie es utilizado por casi todas las escuelas filosóficas, desde el *Yi-king* hasta los neoconfucianos; véanse Wing-Tsit Chan, *The Way of Lao Tzu*, pág. 176; N. J. Girardot, «Myth and meaning in the Tao Te Ching», págs. 311 y sigs.

54. Trad. M. Kaltenmark, *Lao Tseu*, pág. 39.

por un comentarista del siglo II a.C. como «la misteriosa unidad del Cielo y la Tierra, que constituye de una manera caótica (*huen-tuen*) la condición del bloque de piedra sin trabajar».[55] El Tao es, por consiguiente, una totalidad primordial, viva y creadora, pero sin forma y sin nombre. «Lo que carece de nombre es origen del Cielo y de la Tierra. Lo que tiene nombre es Madre de los diez mil seres», como está escrito en otro fragmento cosmogónico (cap. 1,3-7). Sin embargo, la «Madre», que en este pasaje representa el comienzo de la cosmogonía, designa otras veces al Tao mismo. «La divinidad del Valle no muere; es la Hembra Oscura. La puerta de la Hembra Oscura, ése es el origen del Cielo y la Tierra.»[56]

La condición inefable del Tao se expresa igualmente mediante otros epítetos y nociones que prolongan, al mismo tiempo que la matizan, la imagen cosmogónica original, el Caos (*huen-tuen*). Recordemos los más importantes: el Vacío (*hsu*), la «nada» (*wu*), el Grande (*ta*), el Uno (*i*).[57] Volveremos sobre algunos de estos términos al analizar la doctrina de Lao tzu. Pero conviene mencionar ya desde ahora que los filósofos taoístas, al igual que los ermitaños y los adeptos de las prácticas para asegurar la longevidad y la inmortalidad, buscaron la restauración de esta condición paradisíaca, concretamente la perfección y la espontaneidad originales. En esta nostalgia de la situación primordial se expresaría una nueva visión del viejo tema agrario, que provocaba ritualmente la «totalización» mediante la unión colectiva («caótica») de los muchachos y las muchachas que representaban el *yang* y el *yin*. El elemento esencial, común a todas las escuelas taoístas, era la exaltación de la condición humana primitiva que estaba vigente antes del triunfo de la civiliza-

55. *Houai-nan-tseu*, citado por N. J. Girardot, «Myth and meaning in the Tao Te Ching», pág. 307. Para Tchuang Tseu, también la condición primordial de la perfecta unidad se perdió cuando el emperador Huen-Tuen —es decir, el «caos»— fue perforado para que tuviera, al igual que todos los hombres, un rostro dotado de siete orificios. Pero el «caos» sucumbió el séptimo día, después de la séptima perforación; véase J. Legge, *The Texts of Taoism* I, SBE, XXXIX, pág. 267.

56. Capítulo 6, trad. M. Kaltenmark, pág. 50.

57. Véase N. J. Girardot, pág. 304.

ción. Pero justamente contra este «retorno a la naturaleza» se elevarían todos cuantos deseaban instaurar una sociedad justa y ordenada, regida por las normas e inspirada en los ejemplos de los reyes fabulosos y los héroes civilizadores.

## 131. CONFUCIO: EL PODER DE LOS RITOS

Podríamos decir que, en la China antigua, todas las tendencias del pensamiento religioso tenían en común un cierto número de ideas fundamentales. Citemos en primer lugar la noción del Tao en cuanto principio y fuente de la realidad, la idea de las alternancias regidas por el ritmo *yin-yang* y la teoría de la analogía entre el macrocosmos y el microcosmos. Esta última se aplicaba a todos los planos de la existencia y de la organización humanos: anatomía, fisiología y psicología del individuo, instituciones sociales, viviendas y espacios consagrados (ciudad, palacio, altar, templo, casa). Pero mientras que algunos (y en primer lugar los taoístas) estimaban que una existencia desplegada bajo el signo del Tao y en perfecta armonía con los ritos cósmicos fue posible únicamente *en el principio* (es decir, en la etapa anterior a la organización social y la aparición de la cultura), otros creían posible realizar este tipo de existencia en una sociedad justa y civilizada.

El más célebre entre los segundos, y el que más influyó, fue sin duda Confucio (551-479 a.C.).[58] Vivió en un período de anarquía e injusticia, afligido por la miseria y el dolor generales. Confucio llegó a entender que la única solución era una reforma radical del gobierno, llevada adelante por jefes ilustrados y aplicada por funcionarios responsables. Pero no consiguió obtener para sí mismo un puesto importante en la administración y terminó por dedicar su vida a la enseñanza. Fue el primero que ejerció la profesión de preceptor privado. A pesar del éxito logrado entre sus numerosos discípulos,

58. Su nombre de familia era K'ung; «Confucio» es la versión latina de K'ung-fu-tzu, «Maestro Kung».

poco antes de morir Confucio estaba convencido de su fracaso total. Pero sus discípulos lograron transmitir de generación en generación lo esencial de sus enseñanzas. Unos doscientos cincuenta años después de su muerte, los soberanos de la dinastía Han (206 a.C.-220 d.C.) decidieron encargar a los confucianos la administración del Imperio. A partir de aquel momento, la doctrina del Maestro sirvió de guía a la administración de los servicios públicos durante más de dos mil años.

Propiamente hablando, Confucio no es un dirigente religioso.[59] Sus ideas, y en especial las de los neoconfucianos, se estudian generalmente en las historias de la filosofía. Pero de manera directa o indirecta, Confucio influyó profundamente en la religiosidad china. De hecho, la fuente misma de su reforma moral y política es religiosa. Por otra parte, no rechaza ninguna idea tradicional importante, ni el Tao, ni el dios del Cielo, ni el culto de los antepasados, mientras que exalta y revaloriza la función religiosa de los ritos y los comportamientos consuetudinarios.

Según Confucio, el Tao fue establecido por decreto del Cielo: «Si el Tao es practicado, es a causa del decreto del Cielo» (*Luen yu = Analecta*, XIV, 38). Comportarse conforme al Tao es conformarse a la voluntad del Cielo. Confucio reconoce la preeminencia del Cielo (T'ien), al que no considera un *deus otiosus*. Por el contrario, T'ien se interesa por cada uno de los individuos y lo ayuda a mejorarse. «El Cielo produjo la virtud (*tö*) en mí» (V, 22), afirmaba. «A la edad de cincuenta años he comprendido la voluntad del Cielo» (II, 4). En efecto, el Maestro se creía encargado de una misión por el Cielo. Como tantos otros de sus contemporáneos, estimaba que el camino del Cielo había sido ilustrado de manera ejemplar por los héroes civilizadores Yao y Chun y por los reyes de la dinastía Tcheu, Wen y Wu (VIII, 20).

Confucio afirmaba que deben realizarse los sacrificios y demás ritos tradicionales, pues forman parte de la vida de un «hombre su-

59. Sin embargo, muy pronto Confucio fue investido de las virtudes y atributos propios de los héroes civilizadores; véanse algunos ejemplos en M. Granet, *La pensée chinoise*, págs. 477 y sigs.

perior» (*chün-tzu*), de un «gentilhombre». El Cielo recibe gustosamente los sacrificios, pero ama también una conducta moral y, sobre todo, un buen gobierno. Las especulaciones metafísicas y teológicas acerca del Cielo y de la vida más allá de la muerte son inútiles (V, 12; VII, 20; XI, 11). El «hombre superior» debe preocuparse ante todo de la existencia humana concreta, tal como ahora y aquí la vivimos. Por lo que respecta a los espíritus, Confucio no niega su existencia, pero pone en duda su importancia. Sin dejar de respetarlos, recomienda «mantenerlos a distancia. En eso está la sabiduría» (VI, 18). Por lo que hace a su servicio, «si no podéis servir a los hombres, ¿cómo ibais a servir a los espíritus?» (XI, 11).

La reforma moral y política elaborada por Confucio constituye una «educación total», es decir, un método capaz de transformar al individuo ordinario en «hombre superior» (*chün-tzu*). Cualquiera puede convertirse en un «hombre verdadero», pero a condición de aprender el comportamiento ceremonial en conformidad con el Tao o, dicho de otro modo, practicando correctamente los ritos y las costumbres (*li*). Pero esa práctica no es fácil de dominar. No se trata de un mero ritualismo externo ni mucho menos de una exaltación emotiva deliberadamente provocada cuando se practica el rito. Todo comportamiento ceremonial correcto desata una fuerza mágico-religiosa formidable.[60] Confucio recuerda al famoso soberano-sabio Chun: «Se comportaba con sencillez, con gravedad y reverencia, con el rostro vuelto hacia el sur (la postura ritual de los soberanos), y *eso era todo*» (es decir, los asuntos del reino se desarrollaban de conformidad con la norma; XV, 4). En efecto, tanto el cosmos como la sociedad se rigen por las mismas potencias mágico-religiosas que influyen en el hombre. «Con un comportamiento correcto no hay necesidad de dar órdenes» (XIII, 6). «Gobernar por la virtud (*tö*) es como si se fuese la estrella polar: se permanece en el mismo lugar mientras las restantes estrellas giran en homenaje alrededor de ella» (II, 1).

60. Este aspecto ha sido oportunamente destacado por H. Fingarette, *Confucius --the Secular as Sacred.*

Un gesto realizado según la norma constituye una nueva epifanía de la armonía cósmica. Es evidente que quien es capaz de semejante conducta ya no es el individuo ordinario que era antes de su instrucción; su modo de existir ha sido radicalmente transformado; es ya un «hombre perfecto». Una disciplina que persigue la «transmutación» de los gestos y los comportamientos hasta conferirles un valor ritual, *sin restarles espontaneidad*, posee ciertamente una intención y una estructura religiosas.[61] Desde este punto de vista podemos comparar el método de Confucio con las enseñanzas y las técnicas con las que Lao tzu y los taoístas aspiraban a recuperar la espontaneidad inicial. La originalidad de Confucio consiste en haber intentado la «transmutación» en ritos espontáneos de los gestos y los comportamientos indispensables en una sociedad compleja y fuertemente jerarquizada.

Para Confucio, la nobleza y la distinción no son innatas, sino que se obtienen mediante la educación. Un individuo llega a convertirse en «gentilhombre» en virtud de la disciplina y de ciertas competencias naturales (IV, 5; VI, 5; etc.). La bondad, la sabiduría y el valor son las virtudes específicas de la nobleza. La suprema satisfacción reside en el desarrollo de las propias virtudes. «Quien sea realmente bueno nunca será desdichado» (IX, 28). Sin embargo, la verdadera carrera a que ha de aspirar un gentilhombre es la de gobernar (VII, 32). Para Confucio, al igual que para Platón, el arte de gobernar es el único medio para asegurar la paz y el bienestar al mayor número posible. Pero, como acabamos de ver, el arte de gobernar, como cualquier otro oficio, comportamiento o acto significativo, es fruto de una instrucción de tipo religioso. Confucio veneraba a los grandes reyes de la dinastía Tcheu y a los héroes civilizadores, que eran sus modelos ejemplares. «He transmitido lo que se me ha enseñado sin añadir nada de mi cosecha. He sido fiel a los antiguos y los he amado» (VII, 1). Algunos han querido ver en estas declaraciones una nostalgia de una época irremediablemente perdida. Sin embargo, al

61. Se advierte un esfuerzo similar en el tantrismo, en la Cábala y en ciertas prácticas del Zen.

revalorizar la función ritual de los comportamientos públicos, Confucio inauguró un camino nuevo, y demostró la necesidad y a la vez la posibilidad de recuperar la dimensión religiosa del trabajo secular y de la actividad social.

## 132. LAO TZU Y EL TAOÍSMO

En su obra *Che-Ki* («Memorias históricas»), escrita hacia el año 100 a.C., el gran historiador Sseu-ma Ts'ien narra que cuando Confucio acudió a Lao Tan (es decir, Lao tzu) para informarse acerca de los ritos, éste le dijo, entre otras cosas: «Elimina tu humor arrogante y todos esos deseos, ese aire de suficiencia y ese celo desbordante: nada de eso aprovecha a tu persona. Esto es todo lo que te puedo decir». Confucio se retiró consternado. Confesó a sus discípulos que conocía todos los animales —aves, peces, cuadrúpedos— y que entendía sus comportamientos, «pero el dragón, a ése no lo puedo conocer: se eleva al cielo sobre la nube y sobre el viento. Hoy he visto a Lao tzu: ¡es como el dragón!».[62]

Este encuentro es ciertamente apócrifo, al igual que todas las restantes tradiciones consignadas por Sseu-ma Ts'ien. Pero expresa, con sencillez y humor, la incompatibilidad entre los dos grandes pensadores religiosos. Pues, como añade el historiador, «Lao tzu cultivaba el Tao y el Tö, según su doctrina hay que aplicarse a vivir oculta y anónimamente». Pero vivir al margen de la vida pública y despreciar los honores era justamente todo lo contrario del ideal del «hombre superior» propuesto por Confucio. La existencia «oculta y anónima» de Lao tzu explica la ausencia de toda información auténtica acerca de su biografía. Según la tradición, fue durante algún tiempo archivero de la corte de los Tcheu; pero, desanimado por la decadencia de la casa real, renunció a su puesto y se dirigió hacia el oeste. Cuando hubo de atravesar el paso del Hien-ku, redactó, a pe-

62. *Mémoires historiques* (trad. E. Chavannes); véase M. Kaltenmark, *Lao tseu*, pág. 17.

tición del guardián, «una obra en dos secciones, en la que exponía sus ideas sobre el Tao y el Tö y que comprendía más de cinco mil palabras; luego partió y nadie sabe qué fue de él». Después de relatar cuanto sabía, concluye Sseu-ma-Ts'ien: «Nadie en el mundo podría decir si todo esto es cierto o no: Lao tzu era un sabio oculto».

El libro que tiene «más de cinco mil palabras» es el famoso *Tao-te-king*, el texto más profundo y enigmático de toda la literatura china. En cuanto a su autor y a la fecha de su redacción, las opiniones son divergentes y contradictorias.[63] Pero todos admiten el hecho de que el texto, tal como hoy lo conocemos, no ha sido escrito por un contemporáneo de Confucio; probablemente data del siglo III. Contiene sentencias pertenecientes a diversas escuelas prototaoístas y un cierto número de aforismos en verso que se remontan al siglo VI.[64] Sin embargo, a pesar de su carácter asistemático, el *Tao-te-king* trasluce un pensamiento coherente y original. «Hay que admitir, por consiguiente, la existencia de un filósofo que ha de ser, si no el autor directo, al menos el maestro cuya influencia fue determinante en el origen. No hay inconveniente alguno en seguir llamándole Lao tzu.»[65]

Paradójicamente, el *Tao-te-king* contiene un gran número de consejos dirigidos a los soberanos y a los jefes políticos y militares. Al igual que Confucio, Lao tzu afirma que los asuntos de Estado pueden ser dirigidos con éxito sólo si el príncipe sigue el camino del

63. Se distinguen al menos cuatro posturas: a) Lao tzu se identifica con el Lao tan del siglo VI; ello supone que pudo recibir la visita de Confucio; b) Lao tzu vivió durante el período de «las primaveras y los otoños» (774-481 a.C.), pero no es el autor del *Tao-te-king*; c) Lao tzu vivió durante la época de los «reinos guerreros» (404-221 a.C.), pero no podemos estar seguros de que escribiera el *Tao-te-king*; d) Lao tzu no es un personaje histórico. Véanse Wing-tsit Chan, *The Way of Lao Tzu*, págs. 35 y sigs.; Jan Yün-Hu, «Problems of Tao and Tao Te Ching», pág. 209 (el autor expone los últimos puntos de vista de Fung Yu-Lan sobre Lao tzu y el taoísmo antiguo, págs. 211 y sigs.).

64. Véase M. Kaltenmark, *Lao tseu*, págs. 19 y sigs.

65. Ibíd., pág. 22. Hallamos la misma situación en otras literaturas tradicionales: la obra generalmente atribuida a un sabio o contemplativo es posteriormente enriquecida por sus discípulos. En cierto sentido, el autor, al hacerse célebre, se volvía «anónimo».

Tao; en otros términos: si practica el método *wu-wei*, el «sin actuar» o el «no hacer» Pues «el Tao permanece siempre inactivo y nada hay que no haga» (31,1).[66] De ahí que el taoísta nunca interfiera en el curso de las cosas. «Si los señores y los reyes fueran capaces de atenerse, a imitación del Tao, a esta actitud de no intervención, los diez mil seres no tardarían en seguir por sí mismos su ejemplo» (37,2). Como el verdadero taoísta, «el mejor (de los príncipes) es aquel cuya existencia se ignora» (17,1). Puesto que «el Tao celeste triunfa sin luchas» (73,6), los medios más eficaces para obtener el poder son el *wu-wei* y la no violencia.[67] «Lo blando y lo débil vencen a lo duro y lo fuerte» (36,10; véase 40,2: «La debilidad es la función del Tao»).

En resumen, al igual que Confucio, que proponía su ideal del «hombre perfecto» a los soberanos y a todo individuo deseoso de instruirse, Lao tzu invita a los jefes políticos y militares a comportarse como taoístas, es decir, a seguir el mismo modelo ejemplar, el del Tao. Pero ésta es la única semejanza que hay entre los dos maestros. Lao tzu critica y rechaza el sistema confuciano, es decir, la importancia de los ritos, el respeto a los valores sociales y el racionalismo. «Renunciemos a la beneficencia, rechacemos la justicia, el pueblo volverá a hallar las verdaderas virtudes familiares» (19,1). Para los confucianos, la beneficencia y la justicia son las máximas virtudes. Lao tzu las considera, al contrario, como dos actitudes artificiales y por ello mismo inútiles y peligrosas. «Cuando se abandona el Tao, se recurre a la beneficencia; cuando se abandona la beneficencia, se recurre a la justicia; cuando se abandona la justicia, se recurre a los ritos. Los ritos no son otra cosa que una dé-

66. Salvo indicación contraria, citamos la trad. M. Kaltenmark. La versión inglesa de Wing-tsit Chang, *The Way of Lao Tzu*, es valiosa sobre todo por sus notas y comentarios; la de A. Waley, *The Way and its Power*, se distingue por su calidad literaria.

67. «Quien aspira al poder y piensa obtenerlo por la acción, preveo su fracaso» (29,1). «El buen jefe guerrero no es belicoso; el buen combatiente no es impetuoso. El que lleva la mejor parte sobre el enemigo es el que jamás inicia la ofensiva ... Esto es lo que yo llamo la virtud de la no violencia. Esto es lo que yo llamo igualarse al Cielo. Igualarse al Cielo era el mas elevado ideal de los antiguos» (68,1-2,7).

bil capa de lealtad y de fe y el comienzo de la anarquía» (38,9-14). Lao tzu condena igualmente los valores sociales, porque son ilusorios y, en resumidas cuentas, nocivos. En cuanto a la ciencia discursiva, destruye la unidad del ser y fomenta la confusión al atribuir un valor absoluto a las nociones relativas.[68] «Por eso el santo se retira a la inacción (*wu-wei*) y prodiga una enseñanza sin palabras» (2,10).

En resumen, el taoísmo persigue constantemente un único modelo ejemplar: el Tao. Sin embargo, el Tao significa la realidad última, misteriosa e inasequible, *fons et origo* de toda creación, fundamento de toda existencia. Analizando su función cosmogónica, ya hemos indicado el carácter inefable del Tao (véase pág. 37). La primera línea del *Tao-te-king* afirma: «Un Tao del que se puede hablar (*tao*) no es el Tao permanente» (*tch'ang tao*; 1,1), lo que equivale a decir que el Tao del que habla Lao tzu, el modelo del taoísta, no es el *Tch'ang Tao* (Tao permanente o supremo).[69] Éste, constituido por la realidad toda, trasciende las modalidades del ser y, por consiguiente, es inaccesible al conocimiento. Ni Lao tzu ni Tchuang tzu tratan de demostrar su existencia, actitud que comparte, como es bien sabido, un gran número de místicos. Verosímilmente, el «Oscuro más profundo que la misma oscuridad» se refiere a la experiencia específicamente taoísta del éxtasis, de la que volveremos a ocuparnos.

Lao tzu habla, por tanto, de un Tao «segundo», contingente, pero que también resulta inasequible. «Me esfuerzo en mirar y nada veo ... Escucho y nada oigo ... No encuentro sino una unidad indiferenciada ... Indiscernible, que nadie podría nombrar» (cap. 14).[70] Pe-

68. «En este mundo, cada cual afirma que lo que es bello es bello; ahí se establece la fealdad; y cada cual afirma que lo que está bien está bien; ahí se establece lo que no está bien. "Largo" y "corto" sólo existen comparativamente; "alto" y "bajo" son solidarios» (2,1-2,5-6).

69. «O mejor el Misterioso (*Hiuang*) o mejor aún el *Oscuro más profundo que la oscuridad misma*, pues profundizar en el misterio es algo que nunca acaba» (M. Kaltenmark, pág. 45).

70. Otro pasaje presenta el Tao como «un ser imperceptible, indiscernible» que «oculta en su seno» las imágenes, los seres, las esencias fecundas y las esencias espirituales (cap. 21).

ro algunas metáforas e imágenes desvelan ciertas estructuras significativas. Como antes hemos indicado (pág. 37), el Tao «segundo» es llamado la «Madre del Mundo» (caps. 25 y 52). Es simbolizado por «la divinidad del Valle», la «Hembra oscura» que nunca muere.[71] La imagen del valle sugiere la idea del vacío y a la vez el receptáculo de las aguas, la fecundidad por consiguiente. El vacío se asocia, por una parte, a la noción de fecundidad y maternidad, y por otra, a la ausencia de cualidades sensibles (modalidad específica del Tao). La imagen de los treinta rayos que convergen hacia el vacío del cubo de la rueda inspira un simbolismo especialmente rico: «La virtud del jefe que atrae hacia sí a todos los seres, de la Unidad soberana que ordena en torno a sí la multiplicidad», pero también el taoísta, que «cuando está vacío, es decir, purificado de pasiones y deseos, es plenamente habitado por el Tao».[72]

Al conformarse al modelo del Tao «segundo», el adepto reanima y fortalece sus virtualidades femeninas, y en primer lugar, la «debilidad», la humildad, la no resistencia. «Conoce la masculinidad, pero prefiere la feminidad: serás el barranco del mundo. Sé el barranco del mundo y el Tö supremo nunca te faltará, y podrás retornar al estado de infancia» (28,1-2). Desde un cierto punto de vista, el taoísta se esfuerza por obtener la modalidad de la androginia, el ideal arcaico de la perfección humana.[73] Pero la integración de los dos sexos facilita el retorno al estado de la infancia, es decir, al «comienzo» de la existencia individual; ese retorno, por otra parte, hace posible la regeneración periódica de la vida. Ahora se entiende mejor el deseo taoísta de una reintegración a la condición primordial, aquella que existía «en el principio». Para el taoísta, la plenitud vital, la espontaneidad y la bienaventuranza se dan única-

71. La expresión *Hembra oscura* «evoca la fecundidad misteriosa del Tao sin perder su relación con la idea de valle o de cavidad de la montaña» (M. Kaltenmark, pág. 51). Sobre este aspecto del Tao, véanse los artículos de E. M. Chen, y en primer lugar «Nothingness and the Mother Principle in early Chinese taoism».

72. M. Kaltenmark, pág. 55.

73. Véase M. Eliade, *Mefistófeles y el andrógino*, págs. 145 y sigs.

mente al comienzo de una «creación» o de una nueva epifanía de la vida.[74]

El modelo de la integración de los contrarios es siempre el Tao; en su unidad/totalidad coexisten el *yang* y el *yin*. Pero, como antes veíamos (pág. 35), ya desde época protohistórica, la hierogamia colectiva de los muchachos y las muchachas, que representaban el *yang* y el *yin*, reactualizaba periódicamente la unidad/totalidad cósmica y social. También en este caso se inspira el taoísmo en unos comportamientos religiosos arcaicos. Hemos de añadir que la actitud de los taoístas con respecto a las mujeres contrastaba radicalmente con la ideología dominante en la China feudal.

En el *Tao-te-king* desempeña un importante papel la idea panchina del circuito cósmico. El Tao «circula por doquier en el universo, sin detenerse jamás» (cap. 25). También la vida y la muerte de los seres se explica por la alternancia del *yang* y del *yin*: el primero estimula las energías vitales, mientras que el *yin* trae consigo el reposo. Pero el santo espera sustraerse al ritmo universal de vida y muerte; al realizar el vacío en su propio ser, se sitúa al margen del circuito. Como dice Lao tzu, «en él (el santo) no hay lugar para la muerte» (50,13). «El que está provisto de una plenitud de Tö es comparable al recién nacido» (55,1). Los taoístas conocen numerosas técnicas capaces de prolongar indefinidamente la vida y hasta de conseguir una «inmortalidad física». El procurarse la longevidad forma parte de la búsqueda del Tao. Pero no parece que Lao tzu creyera en la posibilidad de la inmortalidad física ni de la supervivencia de la personalidad humana. El *Tao-te-king* nada dice explícitamente sobre este punto.[75]

Para situar el problema en su verdadero contexto, recordemos que la técnica taoísta del éxtasis es de estructura y origen chamáni-

74. Se trata, bien entendido, de una idea común que comparten todas las sociedades tradicionales: la perfección corresponde al comienzo (del ciclo cósmico o «histórico»), mientras que la «decadencia» se hace sentir enseguida.

75. M. Kaltenmark, *op. cit.*, pág. 82; véase E. M. Chen, «Is there a doctrine of physical immortality in the Tao te Ching?».

cos.[76] Sabido es que, cuando el chamán se halla en trance, su alma abandona el cuerpo y viaja por las regiones cósmicas. Pero, según una anécdota recogida por Tchuang tzu, Confucio encontró un día a Lao tzu «del todo inerte y privado del aspecto de un ser vivo». Después de esperar durante algún tiempo, le dirigió la palabra: «¿Me han engañado mis ojos o esto era real? Por un momento, Maestro, vuestro cuerpo se parecía a un trozo de leño seco, parecíais haber abandonado el mundo de los hombres y haberos situado en una soledad inaccesible». «Sí —respondió Lao tzu— he marchado a solazarme al Origen de todas las cosas» (cap. 21). Como advierte Kaltenmark,[77] la expresión «viaje al *Origen de las cosas*» resume esencialmente la experiencia mística taoísta. Este viaje extático constituye un retorno «al principio» de todas las cosas; al liberarse del tiempo y del espacio, el espíritu recupera el eterno presente que trasciende la vida y la muerte. Se trata de una revalorización en profundidad del éxtasis chamánico. Mientras permanece en trance, también el chamán se libera del tiempo y del espacio, vuela hacia el «centro del mundo», reintegra la época paradisíaca de antes de la «caída» cuando los hombres podían ascender al cielo y conversar con los dioses. Pero el viaje de Lao tzu al *Origen de las cosas* constituye una experiencia mística de otro orden, pues trasciende los condicionamientos que caracterizan la situación humana y, por ello mismo, modifica radicalmente su estatuto ontológico.

Sabemos muy poco acerca de la vida de Tchuang tzu, el segundo gran Maestro del taoísmo. Vivió probablemente en el siglo V a.C.; en tal caso, algunos de sus aforismos serían anteriores a la publicación del *Tao-te-king*. Al igual que Lao tzu, Tchuang tzu rechaza tanto las opiniones vulgares como el saber discursivo. El único saber perfecto es el que pertenece al orden extático, ya que no implica la dualidad de lo real. Por esta razón, Tchuang tzu identifica la vida y la muerte, que no son sino las dos modalidades o los dos aspectos de la realidad última.[78] Este tema de la

76. Véanse M. Granet, *La pensée chinoise*, págs. 501 y sigs.; M. Eliade, *Le chamanisme*, págs. 350 y sigs.

77. M. Kaltenmark, *op. cit.*, pág. 82.

78. Se recogen algunos ejemplos conmovedores en el cap. 18.

unidad vida/muerte reaparece constantemente en los autores taoístas.[79] Una anécdota célebre ilustra la concepción de Tchuang tzu sobre la relatividad de los estados de conciencia: «En otros tiempos, yo, Tchuang Tcheu, soñaba que era una mariposa, una mariposa que revoloteaba, y me sentía feliz; no sabía que yo era Tcheu. De pronto desperté y fui yo mismo, el verdadero Tcheu. Y ya no supe si era Tcheu que soñaba ser una mariposa o una mariposa que soñaba ser Tcheu».[80] En efecto, dentro del circuito del Tao, los estados de conciencia son intercambiables.

El santo que ha vaciado su espíritu de todos los condicionamientos y ha emergido en la unidad/totalidad del Tao vive en éxtasis ininterrumpido. Como en el caso de ciertos yoguis, este modo paradójico de existir se traduce muchas veces en términos extravagantes de omnipotencia divina. «El hombre perfecto es puro espíritu. No siente el calor del bosque incendiado ni el frío de las aguas desbordadas; el rayo que parte las montañas, la tempestad que levanta el océano son incapaces de asustarle. Las nubes son su cabalgadura, el sol y la luna son sus monturas. Vagabundea más allá de los cuatro mares, no le afectan las alternancias de la vida y la muerte, y mucho menos las nociones del bien y del mal.»[81] Según ciertos autores taoístas, estas correrías extáticas son en realidad viajes interiores.[82] Como ocurre en otros pueblos en los que predomina el chamanismo —por ejemplo, entre los turco-mongoles—, las pruebas y las aventuras del chamán durante su viaje extático han inspirado a los poetas y han sido exaltadas en los poemas épicos.[83]

79. «Yo y este cráneo —dice Lie-tzu a uno de sus discípulos— sabemos que no hay verdaderamente vida, que no hay verdaderamente muerte.» «La muerte y la vida son como un ir y venir. ¿Quién me dirá que morir aquí no es vivir allá?» (trad. H. Maspero, *Le taoïsme*, pág. 240).

80. Trad. H.Maspero, ibíd. Tcheu es su nombre personal.

81. *Tchuang-tseu*, cap. 2, trad. M. Kaltenmark, *op. cit.*, págs. 117-118.

82. «Por la contemplación interior hallamos el medio de satisfacernos a nosotros mismos» (*Lie-tseu*; trad. M. Kaltenmark, *op. cit.*, pág. 118).

83. Véanse M. Kaltenmark, *op. cit.*, pág. 120; M. Eliade, *Le chamanisme*, págs. 325 y sigs. (folclore y literatura chamánicos en China), págs. 117 y sigs. (poesía épica tártara y estructura chamánica).

## 133. LAS TECNICAS DE LA LONGEVIDAD

La terminología china distingue habitualmente entre el taoísmo filosófico (*Tao-kia*, literalmente «escuela taoísta») y el taoísmo religioso o «religión taoísta» (*Tao-kiao*, literalmente «secta taoísta»).[84] Algunos autores juzgan justificada y necesaria esta distinción; para ellos, el taoísmo de Lao tzu y de Tchuang tzu es una «filosofía pura» que contrasta radicalmente con la búsqueda de la inmortalidad física, objeto capital de la «religión taoísta».[85] Otro grupo de investigadores afirma la unidad fundamental de todas las formas históricas del taoísmo.[86] En efecto, tanto los «metafísicos» y los «místicos» como los adeptos que buscan la inmortalidad física comparten la misma concepción paradójica del Tao y persiguen el mismo objetivo: reunir en su persona las dos epifanías de la realidad última (*yang* y *yin*, materia y espíritu, vida y muerte). Pero la distinción entre «taoísmo filosófico» y «religión taoísta» es útil y puede mantenerse.

El fin último del adepto era obtener la inmortalidad física. El ideograma para significar «Inmortal» (*hsien*), que representa un hombre y una montaña, sugiere un ermitaño, pero las formas más antiguas representaban un hombre danzando y batiendo sus mangas a la manera de un ave. El adepto que se disponía a obtener la inmortalidad era recubierto de plumas de ave; en sus espaldas le crecían alas.[87] «Subir al cielo en pleno día» era la fórmula consagrada a la apoteosis final del Maestro. En una segunda categoría se incluían los adeptos, que vivían durante siglos en una especie de paraíso terrenal: las Islas mara-

84. Segun Sivin, esta distincion es obra de la historiografia moderna; vease «On the word "taoist"», pags. 304 y sigs.

85. Veanse, entre otros, A. C. Graham, *The Book of Lieh-tzu*, pags 10 y sigs., 16 y sigs., H G Creel, *What is Taoism?*, pags. 1-24.

86. Los mas importantes son Maspero, Granet, Kaltenmark y Schipper Vease un analisis de esas dos posturas en N J. Girardot, «Part of the Way», pags. 320-324

87 Sobre las relaciones entre las alas, el plumon, el vuelo magico y el taoismo, vease M Kaltenmark, *Le Lie-sien tchouan*, pags. 12 y sigs. Sabido es que la pluma de ave es uno de los simbolos mas frecuentes del «vuelo chamanico», vease M Eliade, *Le chamanisme, s v* «vol magique».

villosas o la montaña santa K'uen-luen.[88] Regresaban de tiempo en tiempo a este mundo para comunicar las fórmulas de la inmortalidad física a ciertos neofitos dignos de recibirlas. Finalmente, la tercera categoría estaba integrada por aquellos que no tenían acceso al paraíso terrenal sino después de morir. Pero su muerte era sólo aparente; dejaban en el ataúd un bastón, una espada o unas sandalias a las que habían dado el aspecto de su cuerpo. Es lo que se llamaba la «liberación del cadáver».[89] Se representaba a menudo a los inmortales con un cráneo desmesuradamente desarrollado, señal de que habían almacenado en su cerebro una gran cantidad de energía *yang*.

El adepto puede recurrir a numerosas técnicas para alcanzar la longevidad. Su principio básico consiste en «nutrir la fuerza vital» (*yang-hsing*). Dado que existe una correspondencia perfecta entre el macrocosmos y el cuerpo humano, las fuerzas vitales penetran y salen por los nueve orificios del cuerpo; es importante por ello vigilarlas cuidadosamente. Los taoístas distinguen tres secciones en el cuerpo, a las que dan el nombre de «campos de cinabrio».[90] El «campo» superior se totaliza en el cerebro, el segundo cerca del corazón y el tercero debajo del ombligo. Las prácticas dietéticas tienen un objetivo preciso: nutrir los órganos con alimentos y hierbas medicinales que contengan sus «energías» específicas. Recordemos que las regiones internas del cuerpo estan habitadas no sólo por dioses y espíritus tutelares, sino también por seres maléficos: los «tres gusanos» que residen en los tres «campos de cinabrio» y que devoran la vitalidad del adepto. Para librarse de aquéllos, el adepto ha de renunciar a los alimentos ordinarios (cereales, carne, vino, etc.) y alimentarse de plantas medicinales y de sustancias minerales capaces de dar muerte a los tres demonios.[91]

88. Se trata de la imagen ejemplar de los territorios paradisiacos, sustraidos al tiempo y accesibles solo a los iniciados. Segun el historiador Sse-ma Ts'ien, numerosos reyes de los siglos IV y III a.C habrian enviado expediciones en busca de estas Islas maravillosas (*Memoires* III, pags. 436-437)

89 Veanse algunos ejemplos en H Maspero, *Le taoisme*, pags. 84-85.

90. Tengase en cuenta que el cinabrio (sulfuro de mercurio) era un elemento esencial en la preparacion del «elixir de la inmortalidad»

91 Vease H. Maspero, *Le taoisme*, pags. 98 y sigs

Al liberarse de los tres demonios interiores, el adepto empieza a nutrirse del rocío o de los «alientos» cósmicos; no inhala únicamente el aire atmosférico, sino también las emanaciones solar, lunar y estelar. Según ciertas recetas, atestiguadas en el siglo III d.C., debe absorberse la emanación solar al mediodía (cuando el *yang* está en su cenit) y la de la luna (que contiene el *yin*) a medianoche. Pero es preciso ante todo retener el aliento; en virtud de una visión interior y concentrando el pensamiento, se llega a visualizar el aliento y a conducirlo a través de los tres «campos de cinabrio». Si se logra contener el aliento durante el tiempo correspondiente a mil respiraciones, se obtiene la inmortalidad.[92]

Hay un procedimiento especial que recibe el nombre de «respiración embrionaria» (*t'ai-si*); se trata de un «aliento» interior, en circuito cerrado, semejante al del feto en el claustro materno.[93] «Retornando a la base, volviendo al origen, se expulsa la vejez, se regresa al estado de feto.»[94] La «respiración embrionaria» no es, como el *prāṇāyāma* yóguico (véase § 143), un ejercicio preliminar a la meditación. Sin embargo, esta práctica hace posible una cierta experiencia extática. Según el *T'ai-p'ing king* (siglo III d.C.), es posible llegar, en virtud de una visión interior, a discernir los dioses que residen en los cinco órganos, que, por otra parte, son los mismos que habitan en el macrocosmos. Cuando medita, el adepto puede entrar en comunicación con ellos y hacerles visitar y fortalecer su propio cuerpo.[95]

92. H. Maspero, «Les procédés de "nourrir le principe vital" dans la religion taoïste ancienne», págs. 203 y sigs.; íd., *Le taoïsme*, págs. 107 y sigs.

93. Véanse H Maspero, «Les procédés», *op. cit.*, págs. 198 y sigs.; M. Eliade, *Le Yoga*, págs. 71 y sigs. Hemos de añadir que la respiración «profunda y silenciosa» del éxtasis se asemejaba a la respiración de los animales durante la hibernación; sabido es, por otra parte, que la espontaneidad y la plenitud de la vida animal constituían para los chinos el modelo por excelencia de una existencia en armonía con el cosmos.

94. El prefacio del tratado *Fórmulas orales de la respiración embrionaria*, según trad. H. Maspero, «Les procédés», *op. cit.* pág. 198.

95. Sobre el panteón taoísta residente en el cuerpo humano, véase H. Maspero, *Le taoïsme*, págs. 116 y sigs., 137 y sigs.; véase M. Strickmann, «The longest taoist scripture», pág. 341.

Otro método para obtener la longevidad incluye una técnica sexual que es a la vez un rito y un método de meditación. Las prácticas llamadas del «dormitorio» (*fang shung*) son muy antiguas; su fin era aumentar la vitalidad y asegurar la longevidad y la procreación de hijos varones. Pero la técnica taoísta, el «camino del *yin*» del Inmortal Yang-tcheng (siglo I d.C.) consiste en «hacer retroceder el semen para reparar el cerebro». Se trata en realidad del mismo ideal de ataraxia específicamente taoísta: evitar la dispersión de la energía vital. El adepto debe realizar el acto sexual sin que se produzca emisión seminal. La retención hace posible que el semen circule en el interior del cuerpo mezclado con el «aliento» o, más exactamente, su ascensión desde el «campo inferior de cinabrio» hasta el «campo» situado en la cabeza, a fin de revitalizar el cerebro. Normalmente, de este rito se beneficia la pareja. Un texto del siglo V d.C. precisa que por «la meditación perfecta, hombres y mujeres podrán practicar el método de la vida eterna». En virtud de la meditación, la pareja debe «perder la conciencia de sus cuerpos y la conciencia del mundo exterior»; luego, una vez pronunciadas las plegarias, el hombre debe concentrarse sobre los riñones y la mujer sobre el corazón. «Éste es el método para no morir.»[96]

El Inmortal Jong Tch'eng Kong conocía perfectamente el método de «reparar y conducir». «Sacaba la esencia de la Hembra misteriosa (véase *supra*, n. 71); su principio era que los espíritus vitales residentes en el valle nunca mueren, pues gracias a ellos se mantiene la vida y se nutre el aliento. Sus cabellos, que se habían vuelto blancos, ennegrecieron de nuevo, y sus dientes, que se le habían caído, le salieron otra vez. Sus prácticas eran idénticas a las de Lao tzu. Se dice también que él fue el maestro Lao-tzu.»[97] Algunos adeptos aplican un método que Kaltenmark ha designado con el nombre de «vampirismo» y que fue condenado por heterodoxo. La práctica consistía en absorber la energía vital de las mujeres con las que se tenía

96. Véase H. Maspero, «Les procédés», págs. 386-387. Véase un fragmento de este texto recogido más adelante, pág. 474.

97. M. Kaltenmark, *Le Lie-sien tchouan*, págs. 55-56.

trato carnal; «esta energía, procedente de las fuentes mismas de la vida, procuraba una considerable longevidad».[98]

Uno de los principales objetivos de la técnica sexual taoísta consiste en lograr la mezcla del semen con el aliento en el «campo de cinabrio» inferior para formar allí, bajo el ombligo, el «embrión misterioso» del nuevo cuerpo inmortal. Nutrido exclusivamente del «aliento», este embrión se desarrolla como «cuerpo puro» que, tras la muerte aparente del adepto, se desprende del cadáver y va a unirse con los demás Inmortales. A fin de «reparar el cerebro», el adepto ha de absorber grandes cantidades de *yin*; por este motivo cambiaba a menudo de pareja. Esta práctica dio origen más tarde a la «unión de los alientos» colectiva, ceremonia frecuentemente criticada, especialmente por los budistas. Pero aquella «orgía» era rigurosamente ritual; de hecho, se remonta a las ceremonias agrícolas de la protohistoria (véase § 130).

En las prácticas sexuales taoístas se advierte una cierta influencia india, concretamente del tantrismo de la «mano izquierda», que había elaborado un método yóguico para obtener la posibilidad de retener a la vez la respiración y la emisión seminal.[99] Al igual que en el tantrismo, la terminología sexual taoísta se refiere por igual a operaciones mentales y a experiencias místicas.

## 134. Los taoístas y la alquimia

Los alquimistas adoptaron y reinterpretaron algunos ritos y mitologías de los metalúrgicos, fundidores y herreros. En las enseñanzas de los alquimistas reaparecen las creencias arcaicas relativas al desarrollo de los minerales en el «vientre» de la tierra, la transmutación natural de los metales en oro, el valor místico del oro e igualmente el complejo ritual «herreros-cofradías iniciáticas-secretos de oficio».

98. Ibíd., pág. 57.

99. Véase M. Eliade, *Le Yoga*, págs. 253 y sigs.; véase el tercer volumen de esta misma obra, cap. XXXII.

Los especialistas no están de acuerdo acerca de los orígenes de la alquimia china; se discuten todavía las fechas de los textos más antiguos en los que se habla de operaciones alquímicas. En China, como en otros sitios, la alquimia se define por una doble creencia: a) en la transmutación de los metales en oro, y b) en el valor «soteriológico» de las operaciones realizadas a fin de obtener ese resultado. Las referencias precisas a estas dos creencias están atestiguadas en China a partir del siglo IV a.C. Se admite generalmente que fue Tzu Yen, un contemporáneo de Mencio, el «fundador» de la alquimia.[100] En el siglo II a.C., Liu An y otros autores reconocen claramente la relación entre la preparación del oro alquímico y el logro de la longevidad-inmortalidad.[101]

Los recursos de la alquimia china, en tanto que disciplina autónoma, son: a) los principios cosmológicos tradicionales; b) los mitos relacionados con el elixir de la inmortalidad y los santos Inmortales; c) las técnicas para la obtención de la longevidad, la felicidad y la espontaneidad espiritual. Estos tres elementos —principios, mitos y técnicas— pertenecen al legado cultural de la protohistoria; sería erróneo suponer que las fechas de los primeros documentos que los mencionan señalan también su antigüedad. Es evidente la relación entre la «preparación del oro», la obtención de la «droga de la inmortalidad» y la «evocación» de los Inmortales. En efecto, Luan Tai se presenta ante el emperador Wu y le asegura que es capaz de realizar estos tres milagros, pero no logra «materializar» a los Inmortales.[102]

El mago Li Chao-kiun recomienda al emperador Wu de la dinastía Han: «Sacrificad al horno (*tsao*) y podréis hacer venir a los seres (sobrenaturales), el polvo de cinabrio podrá ser transformado en oro amarillo; cuando haya sido producido el oro amarillo podréis hacer con él utensilios para comer y beber, y entonces poseeréis una longevidad dilatada. Cuando vuestra longevidad sea prolongada, po-

100. Véase H. Dubs, «Beginnings of Alchemy», pág. 77; véase J. Needham, *Science and Civilization in China* V, 2, 12.

101. J. Needham, *op. cit.*, pág. 13.

102. E. Chavannes, *Les Mémoires historiques de Sse-ma-Ts'ien* III, pág. 479.

dréis ver a los bienaventurados (*hsien*) de la isla P'ong-lai, que está en medio de los mares. Cuando los hayáis visto y hayáis realizado los sacrificios *fong* y *chan*, entonces ya no moriréis».[103] La búsqueda del elixir, por consiguiente, estaba ligada a la de las islas lejanas y misteriosas en que vivían los Inmortales. Reunirse con los Inmortales significaba superar la condición humana y participar de una existencia atemporal y beatífica.[104]

El deseo de obtener oro implicaba también una busqueda de algo espiritual. El oro tenía carácter imperial: se encontraba en el «centro de la Tierra» y poseía relaciones misteriosas con el *chüe* (rejalgar o sulfuro), el mercurio amarillo y la vida futura (las «Fuentes Amarillas»). Con estas características aparece en un texto del año 122 a.C., el *Huai-nan-tzu*, en el que hallamos también atestiguada la creencia en una metamorfosis precipitada de los metales.[105] El alquimista no hace en realidad otra cosa que acelerar el crecimiento de los metales. Como su homólogo occidental, el alquimista chino contribuye a la obra de la naturaleza precipitando el ritmo del tiempo. El oro y el jade, por el hecho de participar del principio *yang*, preservan el cuerpo de la corrupción. Por el mismo motivo, los vasos hechos de oro alquímico prolongan la vida hasta el infinito.[106] Según una traducción conservada en el *Lie Hsien Ch'üan chuan* («las biografías completas de los Inmortales»), el alquimista Wei Po-yang logró preparar las «píldoras de inmortalidad»; después de ingerir, junto con uno de sus dis-

103. Ibid., pag 465.

104 La busqueda de los Inmortales que moran en las islas lejanas ocupo a los primeros emperadores de la dinastia Tsin (219 a C.; vease Sse-ma-Ts'ien, *Memoires* II, pags 141, 152, III, pag 437) y al emperador Wu de la dinastia Han (en 110 a.C ; vease ibid III, pag. 499; vease H Dubs, *op cit*, pag. 66)

105. Fragmento trad. H. Dubs, *op cit*, pags 71-72. No es posible que este texto proceda de la escuela de Tsu Yen, sino del Maestro en persona, contemporaneo de Mencio, del siglo IV (vease ibid , pag. 74) La creencia de la metamorfosis natural de los metales es antiquisima en China; vease especialmente J. Needham, *Science et Civilisation* III, pags. 636 y sigs.

106 Veanse textos citados en M. Eliade, *Forgerons et alchimistes*, 1977 , pags 96 y sigs.

cipulos y su perro, algunas de aquellas píldoras, abandonaron la tierra en carne y hueso y marcharon a unirse a los demás Inmortales.[107]

La homologación tradicional entre macrocosmos y microcosmos relacionaba los cinco elementos cosmológicos (agua, fuego, madera, aire, tierra) con los órganos del cuerpo humano: el corazón con la esencia del fuego, el hígado con la esencia de la madera, los pulmones con la esencia del aire, los riñones con la esencia del agua, el estomago con la esencia de la tierra. Ese microcosmos que es el cuerpo humano se interpreta a su vez en términos alquímicos: «El fuego del corazón es rojo como el cinabrio y el agua de los riñones es negra como el plomo», etc.[108] En consecuencia, el hombre posee en su propio cuerpo todos los elementos que constituyen el cosmos y todas las fuerzas vitales que aseguran su renovacion periódica. Se trata únicamente de reforzar determinadas esencias. De ahí la importancia del cinabrio, debida menos a su color rojo (color de la sangre, el principio vital) que al hecho de que, puesto al fuego, produce el mercurio. Está, por consiguiente, emparentado con el misterio de la regeneración por la muerte (pues la combustión simboliza la muerte). De ahí resulta que el cinabrio puede asegurar la regeneración perpetua del cuerpo humano y, en resumidas cuentas, puede proporcionar la inmortalidad. El gran alquimista Ko Hung (283-343) escribe que diez píldoras de una mezcla de cinabrio y miel tomadas durante un año hacen que los cabellos blancos se vuelvan negros y salgan de nuevo los dientes caidos; si el tratamiento se mantiene más de un año, se obtiene la inmortalidad.[109]

107. L Giles, *Chinese Immortals*, pags. 67 y sigs La «inmortalidad corporal» se obtenia habitualmente ingiriendo elixires preparados en un laboratorio; vease J Needham, *op cit*, V, 2, pags 93 y sigs

108 Texto citado en M Eliade, *Forgerons et alchimistes*, pag 99.

109 J R. Ware, *The Nei P'ien of Ko Hung*, pags 74 y sigs El cinabrio es mencionado como droga de la longevidad ya durante el siglo I d.C en la recopilacion de biografias legendarias de los Inmortales taoistas, *Lie-sien tchouan* Despues de haber ingerido cinabrio durante algunos años, un Maestro «se volvio igual que un adolescente» y otro «fue capaz de desplazarse volando», etc.; vease M Kaltenmark, *Le Lie-sien tchouan*, pags 271, 146 147, etc

Pero también se puede criar cinabrio dentro del cuerpo humano, especialmente por medio de la destilación del esperma en los «campos de cinabrio» (véase pág. 51). Otro nombre de estos campos de cinabrio, región secreta del cerebro provista de la «cámara semejante a una gruta», es *k'uen-luen*. Resulta, sin embargo, que el Kuen-luen es una montaña fabulosa del mar del Oeste, morada de unos Inmortales. «Para penetrar ahí a través de la meditación mística, se entra en un estado "caótico" (*huen*), parecido al estado primordial, paradisíaco, "inconsciente" del mundo increado.»[110]

Fijémonos en estos dos elementos: a) la homologación de la montaña mística Kuen-luen y las regiones secretas del cerebro y el vientre; b) la función asignada al estado «caótico», que, una vez logrado a través de la meditación, permite penetrar en los campos de cinabrio y hacer posible de este modo la preparación alquímica del embrión de la inmortalidad. La Montaña del mar del Oeste, morada de los Inmortales, es una imagen tradicional y muy antigua del «mundo en pequeño», de un universo en miniatura. La montaña Kuen-luen tiene dos partes: un cono erguido elevado y un cono invertido.[111] Dicho de otro modo: tiene la forma de una calabaza, igual que el hornillo del alquimista y la región secreta del cerebro. En cuanto al estado «caótico» obtenido a través de la meditación, indispensable para la operación alquímica, puede compararse con la *materia prima*, la *massa confusa* de la alquimia occidental.[112] No ha de entenderse esta materia prima únicamente como una estructura primordial de la sustancia, sino también como una experiencia interior del alquimista. La reducción de la materia a su condición primordial de absoluta indiferenciación corresponde, en el plano de la experiencia interior, a la regresión al estado prenatal, embrionario. Pero, como ya hemos visto, el tema del rejuvenecimiento y la longevidad

110 R Stein, «Jardins en miniature d'Extrême Orient», pag 54, vease tambien M. Granet, *La pensee chinoise*, pags. 357 y sigs.

111. Sobre la protohistoria de este simbolismo, vease C. Hentze, *Tod, Auferstehung, Weltordnung*, pags. 33 y sigs , 160 y sigs.

112 Veanse M Eliade, *Forgerons et alchimistes*, pags 130 y sigs., y el tercer volumen de esta obra

mediante el *regressus ad uterum* constituye uno de los primeros objetivos del taoísmo. El método más frecuentemente aplicado es la «respiración embrionaria» (*t'ai-si*), pero el alquimista obtiene también este retorno al estado embrionario por la fusión de los ingredientes en su hornillo.[113]

A partir de determinada época, la alquimia externa (*wai-tan*) se consideró «exotérica», opuesta, por tanto, a la alquimia interior de tipo yoguico (*nei-tan*), declarada única «esotérica». El *nei-tan* es esoterico por el hecho de que el elixir es preparado en el cuerpo mismo del alquimista mediante la aplicación de unos métodos de «fisiología sutil» y sin ayuda de sustancias vegetales o minerales. Los metales «puros» (o sus «almas») son identificados con las distintas partes del cuerpo, y los procesos alquímicos, en lugar de realizarse en el laboratorio, se desarrollan en el cuerpo y en la conciencia del adepto. El cuerpo pasa a ser el crisol en el que el «puro» mercurio y el «puro» plomo, al igual que el *semen virile* y el aliento, circulan y se funden.

Al combinarse, las fuerzas *yang* y *yin* engendran el «embrión misterioso» (el «elixir de la vida», la «flor amarilla»), el ser inmortal, que terminará por evadirse del cuerpo a través del occipucio para subir al cielo (véase pág. 51). El *nei-tan* puede ser considerado como una técnica análoga a la «respiración embrionaria», con la diferencia de que los procesos son descritos en el lenguaje de la alquimia esotérica. La respiración se homologa con el acto sexual y la operación alquímica, mientras que la mujer es asimilada al crisol.[114]

113. Vease el texto citado en M. Eliade, *Forgerons et alchimistes*, pag. 102 Este «retorno a la matriz» no es otra cosa que el desarrollo de una concepcion mas antigua y mas difundida, atestiguada ya en niveles culturales arcaicos la curacion mediante un retorno simbolico a los origenes del mundo, es decir, mediante la reactualizacion de la cosmogonia; vease M Eliade, *Aspects du mythe*, pags 37 y sigs. Los taoistas y los alquimistas chinos asumieron y perfeccionaron este metodo tradicional, en lugar de reservarlo para la curacion de diversas enfermedades, los aplicaron ante todo a la curacion del hombre gastado por el tiempo, es decir, al remedio de la vejez y la muerte.

114. Vease R. H van Gulik, *Erotic color prints*, pags. 115 y sigs.

Numerosas ideas y prácticas que hemos presentado en las dos últimas secciones están atestiguadas en los textos a partir de los períodos Ch'in y Han (221-220 a.C.), lo que no implica necesariamente que antes fueran desconocidas. Nos ha parecido necesario estudiarlas ya desde este momento, ya que las técnicas de la longevidad y, en cierta medida, la alquimia forman parte del taoísmo antiguo. Pero es preciso añadir que, en la época de los Han, Lao tzu había sido ya divinizado, y que el taoísmo, organizado como institución religiosa independiente, había asumido una perspectiva mesiánica e inspiradora de movimientos revolucionarios. Estos giros más o menos inesperados ocuparán más adelante nuestra atención (véase cap. XXXV del tercer volumen). De momento, baste recordar que ya en un texto del año 165 a.C. Lao tzu es considerado como una emanación del caos primordial y asimilado a P'an-ku, el antropomorfo cósmico (§ 129).[115]

En cuanto a la «religión taoísta» (*Tao kiao*), fue fundada hacia finales del siglo II d.C. por Tchang Tao-ling; una vez obtenido el elixir de la inmortalidad, Tchang se elevó al cielo y recibió el título de «maestro celeste» (*t'ien shih*). Instauró en la provincia de Sseutch'uan una «taocracia», en la que se unían los poderes temporal y espiritual. La secta debió gran parte de su éxito a los poderes curativos de su jefe. Como tendremos ocasión de ver (véase cap. XXXV), se trató más bien de una taumaturgia psicosomática reforzada por las comidas en común en las que se participaba de las virtudes del Tao. La ceremonia orgiástica mensual, la «unión de los alientos», perseguía los mismos objetivos (véase pág. 47). Pero hay otro movimiento taoísta, la secta de «La Gran Paz» (*T'aip'ing*), que se caracteriza por un espíritu de regeneración semejante. Ya en el siglo I d.C. presentó el fundador del movimiento al emperador una obra de in-

115. «Lao tzu transformó su cuerpo. Su ojo izquierdo se convirtió en la luna; su cabeza se hizo el monte K'uen-luen; su barba se hizo los planetas y las mansiones; sus huesos se hicieron los dragones; su carne se convirtió en los cuadrúpedos; sus intestinos se hicieron las serpientes; su vientre se hizo el mar; etc.» (texto trad. H. Maspero, *Le taoïsme*, pág. 108).

tención escatológica. El libro, dictado por los espíritus, revelaba los medios capaces de regenerar la dinastía Han. Este reformador inspirado fue condenado a muerte, pero su mesianismo siguió vivo entre sus adeptos. En el año 184, el jefe de la secta, Chang Chüeh, proclamó la inminencia de la *renovatio* y anunció que el Cielo Azul debería ser sustituido por el Cielo Amarillo (motivo por el que sus fieles empezaron a llevar turbantes amarillos). La revuelta que desató no logró destronar a la dinastía. Finalmente, fue sofocado por las tropas imperiales, pero durante toda la Edad Media se mantuvo la fiebre mesiánica. El último jefe de los «turbantes amarillos» fue ejecutado en el año 1112.

# Capítulo XVII

# Brahmanismo e hinduismo: las primeras filosofías y técnicas de salvación

## 135. «Todo es dolor...»

La expansión del brahmanismo y, algunos siglos después, del hinduismo siguió muy de cerca a la arianización del subcontinente. Es posible que los brahmanes llegaran a Ceilán ya en el siglo VI a.C. Entre el siglo II a.C. y el VII de nuestra era penetró el hinduismo en Indochina, en Sumatra, Java y Bali. Es verdad que al introducirse en el sureste asiático el hinduismo hubo de integrar numerosos elementos locales.[1] Pero también en la conversión de la India central y meridional se dieron la simbiosis, la asimilación y el sincretismo. A lo largo de sus peregrinajes y sus giras por las regiones lejanas, los brahmanes habían contribuido poderosamente a la unificación cultural y religiosa del subcontinente. A comienzos de la era cristiana, estos «misioneros» habían logrado imponer ya a las poblaciones arias y no arias locales la estructura social, el sistema cultural y la visión del mundo propios de los Vedas y de los *Brāhmanas*. Pero hicieron gala a la vez de tolerancia y oportunismo, asimilando un gran número de elementos populares, marginales y autóctonos.[2] Gracias a las homologaciones realizadas a diversos niveles (mitología, ritual,

1. Véase J. Gonda, *Rel. de l'Inde* I, págs. 268 y sigs. (con bibliografía).
2. Ibíd., pág. 263.

teología, etc.), los complejos religiosos no brahmánicos fueron reducidos, por así decirlo, a un denominador común y finalmente absorbidos por la ortodoxia. La asimilación de las divinidades autóctonas y «populares» por el hinduismo es un fenómeno que permanece en la actualidad.[3]

El paso del brahmanismo al hinduismo se produce imperceptiblemente. Como ya hemos indicado, ciertos elementos específicamente «hinduistas» aparecían ya en el seno de la sociedad védica (§ 64). Pero al no interesar esos elementos más o menos populares a los autores de los himnos y los *Brāhmanas*, no fueron recogidos en los textos. Por otra parte, el proceso atestiguado ya en la época védica, concretamente la desvalorización de ciertas grandes divinidades y su sustitución por otras figuras (véase § 66), se prolongó hasta la Edad Media. Indra conserva todavía su popularidad en la Epopeya, pero ya no es el campeón y jefe orgulloso de los dioses como en otros tiempos; el *dharma* es más poderoso que él y los textos tardíos le llegan a caracterizar como un cobarde.[4] Por el contrario, Visnú y Ṣiva alcanzan una posición excepcional y las divinidades femeninas inician su carrera espectacular.

La arianización y la hinduización del subcontinente se produjeron en medio de crisis profundas, de las que nos aportan su testimonio los ascetas y contemplativos de la época de las Upanishads y en especial la predicación de Gautama Buda. En efecto, para las minorías religiosas más conscientes, el panorama había cambiado radicalmente después de las Upanishads. «¡Todo es dolor, todo es efímero!», había proclamado el Buda. Es éste un *leitmotiv* de todo el pensamiento religioso postupanishádico. En este dolor universal tienen su justificación las doctrinas y las especulaciones, los métodos de meditación y las técnicas soteriológicas, pues todo su valor depende de la medida en que contribuyen a liberar al hombre del

3. M. Eliade, *Le Yoga*, págs. 377 y sigs.

4. Véase referencia en J. Gonda, ibíd., págs. 271, 275. Yama, señor del reino de los muertos, adquiere un cierto relieve; al mismo tiempo es asimilado a Kala, el tiempo; véase ibíd., pág. 273.

«dolor». La experiencia humana, de la naturaleza que sea, engendra el dolor. Como dice un autor tardío, «el cuerpo es dolor porque es el lugar del dolor; los sentidos, los objetos [de los sentidos], las percepciones son dolores porque conducen al dolor; el placer mismo es dolor porque le sigue el dolor».[5] También Iśvara Krishna, autor del más antiguo tratado Samkhya, afirma que en la base de esta filosofía está el deseo humano de escapar de la tortura que le causan tres dolores: la miseria celeste (provocada por los dioses), la miseria terrestre (causada por la naturaleza) y la miseria interior u orgánica.[6]

Pero el descubrimiento de este dolor universal no desemboca en un pesimismo. Ninguna filosofía, ningún mensaje religioso indios terminan estancados en la desesperación. Por el contrario, el descubrimiento del «dolor» como ley de la existencia puede considerarse como la condición *sine qua non* de la liberación, y de ahí que este dolor universal tenga intrínsecamente un valor positivo y de estímulo. Recuerda sin cesar al sabio y al asceta que sólo les queda un medio para alcanzar la libertad y la beatitud: retirarse del mundo, desasirse de los bienes y las ambiciones, aislarse radicalmente. Por otra parte, no es el hombre el único que sufre, pues el dolor es una necesidad cósmica. El mero hecho de existir en el tiempo, de durar, implica dolor. A diferencia de los dioses y los animales, el hombre tiene efectivamente la posibilidad de superar su condición. La certidumbre de que existe un medio para liberarse —certidumbre común a todas las filosofías y místicas de la India— no puede conducir ni a la desesperación ni al pesimismo. Ciertamente, el dolor es universal, pero también se conocen los medios para hacerle frente y liberarse de él, lo que significa que no es definitivo.

5. Aniruddha (siglo XV), comentando el *Sāṃkhya-sūtra* II, 1; vease M. Eliade, *Le Yoga*, pág. 23.

6. *Sāṃkhya-kārikā* I. Por su parte, Patañjali, autor del primer texto sobre el Yoga, escribe: «Todo es dolor para el sabio»; véase *Yoga-sūtra* II, 15; véase M. Eliade, *Le Yoga*, pág. 23.

## 136. Metodos para el «despertar» supremo

«Liberarse» del dolor es el objetivo de todas las filosofías y de todas las técnicas meditativas indias. Ninguna ciencia vale nada si no está al servicio de la «salvación» del hombre. «Fuera de esto [es decir, lo eterno que reside en el yo], nada merece ser conocido» (*Śvettâśvatara Up.*, I, 12).[7] La «salvación» implica la trascendencia de la condición humana. La literatura india utiliza indistintamente las imágenes de ligadura, encadenamiento, cautividad, o de olvido, ebriedad, sueño, ignorancia para significar la condición humana, y al contrario, las de liberación de las ataduras y desgarramiento del velo (o supresión de una venda que tapaba los ojos) o de despertar, rememoración, etc., para expresar la abolición (es decir, la trascendencia) de la condición humana, la libertad, la liberación (*moksha*, *mukti*, *nirvāna*, etc.).

La *Chāndogya Up.*, VI, 14,1-2, habla de un hombre llevado lejos de su ciudad, con los ojos vendados, y abandonado en un lugar solitario. El hombre empieza a gritar: «He sido conducido aquí con los ojos vendados; he sido abandonado aquí con los ojos vendados». Alguien le quita la venda y le indica la dirección de su ciudad. Preguntando por el camino de una ciudad a otra, el hombre logra volver a su casa. Lo mismo ocurre, añade el texto, con quien tiene un maestro competente, que logra liberarse de las vendas de la ignorancia y alcanza finalmente la perfección.

Quince siglos más tarde, Sankara (?788-820) comentaría brillantemente este pasaje de la *Chāndogya*. Ciertamente, el famoso metafísico vedántico explica el apólogo desde la perspectiva de su propio sistema, el monismo absoluto. Pero su exégesis no hace otra cosa que elaborar y precisar la significación original. Así ocurre, escribe Sankara, con el hombre arrebatado por los ladrones lejos del Ser (lejos del *ātman-Brahman*) y atrapado en la trampa de este cuerpo. Los ladrones son las ideas falsas («mérito, demérito», etc.). Sus ojos están tapados con la venda de la ilusión, mientras que el hom-

7. Véanse otros textos citados en M. Eliade, *Le Yoga*, págs. 24 y sigs.

bre se siente estorbado por el deseo que le lleva hacia su mujer, su hijo, su amigo, sus rebaños, etc. «Soy hijo de fulano, soy feliz o infeliz, soy inteligente o estúpido, soy piadoso, etc. ¿Cómo debo vivir? ¿Dónde habrá un camino de evasión? ¿Dónde está mi salvación?» De este modo razona, atrapado en una red monstruosa, hasta el momento en que encuentra al que es consciente del verdadero ser (*Brahman-ātman*), que se ha liberado de la esclavitud, que es feliz y además está lleno de simpatía hacia los demás. De él aprende la vía del conocimiento y la vanidad del mundo. De este modo, el hombre, que era prisionero de sus propias ilusiones, se libera de su dependencia con respecto a las cosas mundanas. Reconoce entonces su ser verdadero y entiende que no es aquel vagabundo desorientado que creía ser. Por el contrario, comprende que aquello que es el ser, *eso mismo* es él también. De este modo quedan libres sus ojos de la venda de la ilusión creada por la ignorancia (*avidyā*) y viene a ser como el hombre del apólogo que retorna a su casa, es decir, que encuentra de nuevo el *ātman*, lleno de alegría y serenidad.[8]

La *Maitri Upanishad*, IV, 2, compara al hombre todavía inmerso en su condición humana a un ser «ligado mediante las cadenas producidas por los frutos del bien y del mal», o encerrado en una cárcel, o «ebrio de alcohol» («el alcohol de los errores»), o inmerso en las tinieblas (de la pasión), o víctima de una prestidigitación ilusoria o de un sueño que engendra fantasmagorías, razón por la que ya ni se acuerda del «estado más elevado». El «dolor» que define la condición humana es fruto de la ignorancia (*avidyā*). Como demuestra el apólogo comentado por Saṅkara, el hombre padece las consecuencias de esa ignorancia hasta el día en que descubre que sólo aparentemente estaba encenagado en el mundo. Lo mismo piensan el Saṃkhya y el Yoga: el yo nada tiene que ver con el mundo (véase § 139).

Podríamos decir que, a partir de las Upanishads, el pensamiento religioso indio identifica la liberación con un «despertar» o con la

8. Véase M. Eliade, *Aspects du mythe*, págs. 145 y sigs., sobre las analogías entre este simbolismo indio del cautiverio y de la liberación de las ataduras, y ciertos aspectos de la mitología gnóstica; véase también *infra*, § 229.

toma de conciencia de una situación que existía desde el principio, pero que no se lograba *comprobar*. La ignorancia, en realidad, es un *desconocimiento de sí mismo*, puede compararse a un *olvido* del verdadero yo (*ātman, purusha*). La gnosis (*jñāna, vidyā*), al eliminar la ignorancia o suprimir el velo de la *māyā*, hace posible la liberación; la verdadera «ciencia» equivale a un «despertar». El Buda es el «despierto» por excelencia.

## 137. Historia de las ideas y cronología de los textos

A excepción de las Upanishads antiguas, todos los restantes textos religiosos y filosóficos fueron compuestos después de la predicación del Buda. A veces es posible detectar el influjo de ciertas ideas específicamente budistas. Numerosas obras redactadas en los primeros siglos de la era cristiana se proponen, entre otros fines, la crítica del budismo. Pero no ha de exagerarse la importancia de la cronología. En general, todo tratado filosófico[9] indio recoge concepciones anteriores a la fecha de su redacción, a veces muy antiguas. Cuando en un texto filosófico aparece una interpretación nueva, ello no significa que no haya sido formulada en época anterior. A veces es posible determinar (de manera muy aproximativa ciertamente) la *fecha de redacción* de ciertos escritos, y ello únicamente a partir de los primeros siglos de nuestra era, pero resulta poco menos que imposible establecer la *cronología de las ideas filosóficas en sí*.[10] En resumidas cuentas, el hecho de que los textos religiosos y filosóficos relacionados con la tradición brahmánica hayan sido redactados algunos siglos después de la aparición de Gautama Buda no significa que reflejen concepciones articuladas en época budista.

9. Hemos de precisar que el sánscrito no posee un término que corresponda exactamente al occidental «filosofía». Un sistema filosófico particular se llama *darśana*, «punto de vista, visión, comprensión, doctrina, modo de considerar», de la raíz *dṛś*, «ver, contemplar, comprender».

10. Véase M. Eliade, *Le Yoga*, págs. 20 y sigs.

Durante su formación, Gautama conoció a algunos representantes de las distintas «escuelas» filosóficas en que es posible reconocer las formas embrionarias del Vedanta (es decir, la doctrina de las Upanishads), del Samkhya y del Yoga (véase § 148). Desde nuestro punto de vista sería inútil rastrear las etapas que separan estos primeros esbozos —atestiguados en las Upanishads y en los textos budistas y jainistas— de sus formulaciones sistemáticas de época clásica. Bastará con señalar las transformaciones más importantes, con indicar las modificaciones que hicieron variar radicalmente la orientación inicial. Pero no se ha de olvidar que, pasada la época de las Upanishads, todos los métodos y soteriologías comparten una armazón categorial común. La secuencia *avidyā-karman-samsāra*, la ecuación existencia = dolor, la interpretación de la ignorancia como sueño, pesadilla, ebriedad, cautiverio —constelación de conceptos, símbolos e imágenes— era unánimemente aceptada. El *Śatapatha Brāhmana* ya lo había proclamado: «El hombre nace en un mundo confeccionado por él mismo» (VI, 2,2,27). Podría decirse que los tres *darśanas* vinculados al brahmanismo —Vedanta, Samkhya, Yoga— y también el budismo se consagran de forma definitiva a explicitar este axioma y a dilucidar sus consecuencias.

## 138. El Vedanta presistemático

El término *vedānta* (literalmente, «fin del Veda») servía para designar a las Upanishads; en efecto, éstas iban a continuación de los textos védicos.[11] Al principio, el Vedanta designaba el conjunto de las doctrinas contenidas en las Upanishads. Sólo más tarde (primeros siglos de nuestra era) y poco a poco el término se convirtió en designación específica de un «sistema» filosófico por oposición a los otros *darśanas*, concretamente el Samkhya y el Yoga clásicos. Al analizar las doctrinas upanishádicas hemos expuesto ya las ideas maestras

11. El término aparecía ya en la *Muṇḍaka Upanishad* (III, 2,6) y en la *Śvetāśvatara Upanishad* (VI, 22).

del Vedanta presistemático. En cuanto al «sistema de filosofía» vedántico propiamente dicho, nos es desconocida su más antigua historia. El texto más antiguo de los conservados, el *Brahma-sūtra*, atribuido al *rishi* Badarayana, fue redactado probablemente a comienzos de nuestra era. Pero con seguridad no fue el primero, pues Badarayana cita los nombres e ideas de numerosos autores que le precedieron. Por ejemplo, al discutir las relaciones entre el *ātman* individual y el *Brahman*, Badarayana habla de tres teorías distintas y recuerda los nombres de sus más ilustres representantes. Según la primera teoría, *ātman* y *Brahman* se identifican; para la segunda, *ātman* y *Brahman* son, hasta su liberación, absolutamente distintos y están separados; finalmente, conforme al tercer maestro vedántico, los *ātman* son de esencia divina, pero no idénticos al *Brahman* (*Brahma-sūtra*, I, 3,21).

Al discutir las teorías hasta entonces propuestas, Badarayana se proponía probablemente articular una doctrina que proclamara a *Brahman* causa material y eficiente de todo cuanto existe, y al mismo tiempo fundamento de los *ātman* individuales, pero esta doctrina admitía al mismo tiempo que los liberados seguían existiendo eternamente como seres espirituales autónomos. Desgraciadamente es muy difícil entender los quinientos cincuenta y cinco aforismos que constituyen el *Brahma-sūtra* sin ayuda de comentarios. Singularmente concisos y enigmáticos, estos *sūtras* servían más bien como recursos memorísticos; su significado debía ser aclarado por un maestro. Pero los primeros comentarios cayeron en el olvido y finalmente desaparecieron al surgir la interpretación genial de Sankara, hacia el año 800 de nuestra era. Se conocen únicamente los nombres de algunos autores y cierto número de citas.[12]

Sin embargo, en algunos textos (*Svetāśvatara*, *Maitri Upanishad*, *Bhagavad-Gīta* y *Mokshadharma*, o libro XII del *Mahābhārata*) hay un número suficiente de indicaciones relativas al pensamiento vedántico anterior a Sankara. La doctrina de la *māyā* adquiere tal importancia que pasa a primer plano. La reflexión gira en torno a las

12. Vease H. de Glasenapp, *La philosophie indienne*, pags. 145 y sigs.

relaciones entre *Brahman* y la creación de la *māyā*. La concepción antigua de la creación cósmica en tanto que manifestación de la potencia mágica (*māyā*) del *Brahman* cede el paso ante la importancia otorgada a la *māyā* en la experiencia de cada individuo, y más concretamente a su acción cegadora. En última instancia, la *māyā* es asimilada a la ignorancia (*avidyā*) y comparada al sueño. Las «realidades» multiformes del mundo exterior son tan ilusorias como el contenido de los sueños. La tendencia, atestiguada ya en el Rigveda (X, 129), a totalizar la realidad en Dios, es decir, en el Uno/Todo, desemboca en formulaciones cada vez más audaces. Si el ser es la eterna unidad/totalidad, no sólo el cosmos, es decir, la multiplicidad de los objetos, es ilusorio (*māyā*), sino que lo es también la pluralidad de los espíritus. Dos generaciones antes de Sankara, ya el maestro vedántico Gaudapada afirma que la creencia en la pluralidad de los *ātman* individuales es provocada por la *māyā* (véase *Māṇḍūkya-Kārikā*, II, 12 y 19). Sólo existe realmente un ser, *Brahman*, y cuando el sabio, en virtud de una meditación de tipo yóguico, capta experimentalmente su propio *ātman*, se «despierta» en la luz y la beatitud de un eterno presente.

La identidad *Brahman-ātman* constituye, como hemos visto, el descubrimiento más importante de las Upanishads (véase § 81). Pero después de las críticas de los doctores budistas, los vedánticos se vieron forzados a fundamentar con rigor y sistemáticamente su ontología, que a la vez era una teología, una cosmología y en definitiva una soteriología. En este esfuerzo por reelaborar la herencia upanishádica y por formularla conforme a las necesidades de la época, Sankara no tiene rival. Sin embargo, a pesar de las magnificencias de su obra y la considerable influencia de su pensamiento en la historia de la espiritualidad india, Sankara no agotó las posibilidades místicas y filosóficas del Vedanta. Siglos después de él, numerosos maestros elaborarán otros sistemas paralelos. Por lo demás, el Vedanta se diferencia de los restantes *darśanas* por no haber cegado las fuentes de la creatividad en la época de los *sūtras* y sus primeros comentarios. Por ello, si bien se puede afirmar que los «sistemas filosóficos» Samkhya y Yoga quedaron esencialmente establecidos en

la etapa que va del siglo IV al VIII, el Vedanta conocerá su verdadero desarrollo a partir de Sankara.[13]

## 139. El espíritu según el Samkhya-Yoga

Mucho antes de la articulación sistemática de la «filosofía» del Samkhya, su terminología específica aparece explícitamente atestiguada en la *Katha Upanishad*,[14] es decir, en el siglo IV a.C. La *Śvetāśvatara Upanishad*, que quizá sea más reciente, contiene numerosas referencia a los principios del Samkhya-Yoga y utiliza el vocabulario técnico peculiar de los dos *darśanas*. Pero la historia de las doctrinas del Samkhya nos es mal conocida hasta la aparición del primer tratado sistemático, el de Isvarakrishna (probablemente del siglo V de nuestra era). De todas formas, el problema interesa más a la historia de la filosofía india. Para nuestro propósito bastará decir que el Samkhya presistemático, tal como podemos reconstruirlo, por ejemplo, a partir de ciertos pasajes del *Mokshadharma*, es proclamado como la *gnosis* salvífica por excelencia, a la par que el Yoga, disciplina eminentemente *práctica*. En definitiva, el Samkhya prolonga las Upanishads e insiste en la función decisiva del conocimiento para obtener la liberación. La originalidad de los primeros maestros del Samkhya consiste en su convicción de que la verdadera «ciencia» presupone un análisis riguroso de las estructuras y dinamismos de la naturaleza, de la vida y de la actividad psicomental, completada mediante un esfuerzo constante por captar la modalidad *sui generis* del espíritu (*purusha*).

Incluso en época clásica, durante la redacción de los primeros tratados sistemáticos, los *Sāṃkhya-kārikā* de Isvara y los *Yoga-sūtras* de Patañjali, los esquemas teóricos de los dos *darśanas* se aproximaban mucho. Se distinguen dos diferencias esenciales: a) mientras

13. Por este motivo dejamos para el tercer volumen de esta obra el estudio de los diferentes sistemas del Vedanta clásico.

14. Véanse, por ejemplo, II, 18-19, 22-23; III, 3-4, 10-11; VI, 7-9, etc.

que el Samkhya clásico es ateo, el Yoga es teísta, pues postula la existencia de un Señor (Iśvara); b) mientras que según el Samkhya sólo hay un camino para obtener la liberación, el del conocimiento metafísico, el Yoga atribuye una importancia considerable a las técnicas de meditación. Las restantes diferencias apenas importan. En consecuencia, las doctrinas del Samkhya, que presentaremos brevemente, pueden ser consideradas igualmente válidas para los esquemas teóricos de los *Yoga-sūtras* de Patañjali.[15]

Para el Samkhya y el Yoga, el mundo es *real* (no *ilusorio*, como lo es, por ejemplo, para el Vedanta). Sin embargo, que el mundo *exista* y *permanezca* se debe a la «ignorancia» del espíritu (*purusha*). Las innumerables formas del cosmos, así como sus procesos de manifestación y desarrollo, sólo existen en la medida en que el espíritu, el yo, se desconoce y, en virtud de esa «ignorancia», sufre y se halla esclavizado. En el momento preciso en que el último yo haya alcanzado la liberación, justamente entonces se reabsorberá la creación toda en la sustancia primordial (*prakriti*).

Al igual que el *ātman* de las Upanishads, el *purusha* es inefable. Sus «atributos» son negativos. El yo «es el que ve (*sākṣin*, literalmente, «testigo»), está aislado, es indiferente, simple espectador inactivo» (*Sāṃkhya-Kārikā*, 19). Autonomía e impasibilidad son los epítetos tradicionales del espíritu, constantemente repetidos en los textos. Al ser irreducible y estar desprovisto de cualidades, el *purusha* carece de «inteligencia», pues no tiene deseos. Los deseos no son eternos y por ello mismo no pertenecen al espíritu. El espíritu es eternamente libre y le son extraños los «estados de conciencia», el fluir de la vida psicomental.[16]

Pero esta concepción del *purusha* suscita de entrada ciertas dificultades. Si, en efecto, el espíritu es eternamente puro, impasible, autónomo e irreducible, ¿cómo es posible que se deje enredar en la experiencia psicomental? ¿Y cómo es posible semejante relación? Analizaremos con mayor fruto la solución propuesta al problema

15. Véanse M. Eliade, *Le Yoga*, págs. 21 y sigs.; G. J. Larson, *Classical Sāṃkhya*, págs. 166 y sigs.

16. Véanse los textos citados en M. Eliade, *Le Yoga*, págs. 28 y sigs.

por el Shamkhya y el Yoga cuando conozcamos mejor las relaciones que pueden mantener el yo y la naturaleza. Precisemos de momento que ni el *origen* ni la *causa* de esta situación paradójica, de esta extraña «relación» que une al *purusha* con *prakriti* han sido objeto de una discusión en regla por parte del Samkhya-Yoga. La *causa* y el *origen* de esta asociación del espíritu y la experiencia son dos aspectos del problema que los maestros del Samkhya-Yoga juzgan insoluble porque superan la capacidad actual de la comprensión humana. En efecto, el hombre conoce y comprende por medio del «entendimiento», *buddhi*. Pero este «entendimiento», a su vez, no es sino un producto —extremadamente refinado, es cierto— de la sustancia primordial (*prakriti*). Al ser un producto de la naturaleza, un «fenómeno», el *buddhi* sólo puede establecer relaciones de conocimiento con otros fenómenos; en ningún caso podría conocer al yo, pues le es imposible establecer relaciones del tipo que sea con una realidad trascendente. La causa y el origen de esta asociación paradójica del yo con la vida (es decir, con la materia) podrían llegar a ser conocidos únicamente por un instrumento intelectivo que no implicara materia alguna. Pero semejante conocimiento es imposible en la actual condición humana.

El Samkhya-Yoga sabe que la causa del dolor es la «ignorancia» o, dicho de otro modo, la confusión del espíritu con la actividad psicomental. Pero no es posible determinar en qué momento hizo su aparición esta ignorancia de orden metafísico, igual que resulta imposible fijar la fecha de la creación. Es inútil cualquier intento de hallar una solución a este problema. Se trata realmente de un planteamiento equivocado, y según un viejo uso brahmánico (véase Sankara *ad Vedanta-sūtra*, III, 2,17), que el mismo Buda observó en numerosas ocasiones, a un problema mal planteado se responde con el silencio.

## 140. El sentido de la creación: ayudar al espíritu a liberarse

La sustancia (*prakriti*) es real y eterna en la misma medida que el espíritu (*purusha*), pero a diferencia de éste, es dinámica y crea-

dora. Aunque es perfectamente homogénea, esta sustancia primordial posee, por así decirlo, tres «modos de ser» que le permiten manifestarse de tres maneras distintas y que se llaman *guṇas*: a) *sattva* (modalidad de la luminosidad y de la inteligencia); b) *rajas* (modalidad de la energía motora y de la actividad mental); c) *tamas* (modalidad de la inercia estática y de la oscuridad psicomental). Los *guṇas*, por consiguiente, presentan un carácter doble: objetivo por una parte, puesto que constituyen los fenómenos del mundo exterior, y, por otra, subjetivo, ya que sustentan, alimentan y condicionan la vida psicomental.

A partir del momento en que sale de su estado inicial de equilibrio perfecto y asume unas determinaciones condicionadas en virtud de su «instinto teleológico» (al que nos referiremos más adelante), la *prakriti* se presenta bajo la forma de una masa energética llamada *mahat*, «el grande». Arrastrada por el impulso de la «evolución» (*parināma*), la *prakriti* pasa del estado de *mahat* al de *ahaṃkāra*, que quiere decir masa unitaria aperceptiva, todavía desprovista de experiencia «personal», pero dotada de la conciencia oscura de ser un ego (de ahí la expresión *ahaṃkāra*, *aham* = ego). A partir de esta masa aperceptiva, el proceso de la «evolución» se bifurca en dos direcciones opuestas, una de las cuales conduce al mundo de los fenómenos objetivos y la otra al de los fenómenos subjetivos (sensibles y psicomentales).

En consecuencia, el universo —objetivo o subjetivo— no es otra cosa que la transformación de una etapa inicial de la naturaleza, *ahaṃkāra*, en el momento en que por vez primera surge en la masa energética un presentimiento del ego. En virtud de un doble proceso evolutivo la naturaleza o *ahaṃkāra* creó un doble universo interior y exterior, dos «mundos» que tienen entre sí correspondencias electivas. De ahí que el cuerpo del hombre, así como sus funciones fisiológicas, sus sentidos, sus «estados de conciencia» y hasta su misma «inteligencia» sean creaciones de la misma y única sustancia, aquella que produjo el mundo físico y sus estructuras (véase § 75).

Hemos de señalar la importancia capital que atribuye el Samkhya-Yoga, como casi todos los sistemas indios, al *principio de indi-*

*viduación en virtud de la «autoconciencia»*. La génesis del mundo es un acto de entidad casi «psíquica». Los fenómenos objetivos y psicofisiológicos proceden de una misma matriz; la única diferencia que los distingue es la *fórmula* de los *guṇas*: el *sattva* predomina en los fenómenos psicomentales; el *rajas* en los fenómenos psicofisiológicos (pasión, actividad de los sentidos, etc.), mientras que los fenómenos del mundo material están constituidos por los productos cada vez más densos e inertes del *tamas* (los átomos, los organismos vegetales y animales, etc.).[17] Con este fundamento fisiológico se comprende que el Samkhya-Yoga considere toda experiencia psíquica como un simple proceso «material». De ello se resiente la moral; por ejemplo, la bondad no es una cualidad del espíritu, sino una «purificación» de la «materia sutil» representada por la conciencia. Los *guṇas* impregnan todo el universo y establecen una simpatía orgánica entre el hombre y el cosmos. En realidad, *la diferencia entre el cosmos y el hombre es únicamente de grado, no de esencia.*

Gracias a su «evolución» progresiva (*parināma*), la materia produjo formas infinitas, cada vez más compuestas, cada vez más variadas. El Samkhya cree que una creación tan extensa, un edificio de formas y organismos hasta tal punto complicado, exige una justificación y posee un significado por encima de sí mismo. Una *prakriti* primordial, informe y eternamente inmóvil, puede tener un sentido. Pero el mundo, tal como nosotros lo vemos, presenta, por el contrario, un número considerable de estructuras y formas distintas. La complejidad morfológica del cosmos es elevada por el Samkhya al rango de argumento metafísico. En efecto, el sentido común nos dice que todo compuesto existe en razón de otro. Así, por ejemplo, el lecho es un conjunto compuesto de diversas partes, pero esa articulación provisional de las partes ha sido hecha en razón del hombre (*Sāṃkhya-kārikā*, 17).

17. El Samkhya-Yoga ofrece también una interpretación subjetiva de los tres *guṇas* cuando considera sus «aspectos» psíquicos. Cuando predomina el *sattva*, la conciencia está tranquila, clara, lúcida, virtuosa; cuando la domina el *rajas*, se agita, está insegura e inestable; dominada por el *tamas*, se halla oscurecida, confusa, agitada por pasiones, bestializada; vease *Yoga-sūtra*, II, 15,19.

El Samkhya-Yoga hace destacar, por consiguiente, el *carácter teleológico* de la creación. En efecto, si la creación no estuviera ordenada al servicio del espíritu, sería absurda. En la naturaleza, todo es «compuesto» y todo debe tener, por tanto, un «superintendente», alguien capaz de servirse de esos compuestos. Ese «superintendente» no podría ser la actividad mental ni los estados de conciencia (que a su vez son productos extremadamente complejos de la *prakriti*). Ésta es la primera prueba de la existencia del espíritu: «El conocimiento de la existencia del espíritu a través de la combinación en provecho de otro».[18] Si bien el *purusha* (el yo) está obnubilado por las ilusiones y las confusiones de la creación cósmica, la *prakriti* está dinamizada por este «instinto teleológico» totalmente volcado hacia la liberación del *purusha*. En efecto, «desde *Brahman* hasta la última brizna de hierba, la creación está para beneficio del espíritu hasta que éste haya alcanzado el conocimiento supremo» (*Sāṃkhya-sūtra*, III, 47).

## 141. Significado de la liberación

La filosofía del Samkhya-Yoga no explica la razón ni el origen de la extraña asociación que se ha establecido entre el espíritu y los «estados de conciencia», pero al menos intenta aclarar la naturaleza de su asociación. No se trata de unas relaciones *reales* en el sentido propio del término, como las que se dan, por ejemplo, entre los objetos exteriores y las percepciones. Pero —y ahí está para el Samkhya-Yoga la clave de esta situación paradójica— la parte más sutil, la más transparente de la vida mental, es decir, la inteligencia (*buddhi*) bajo su modo de «pura luminosidad» (*sattva*) posee una cualidad específica, la de reflejar el espíritu. Pero el yo no sufre alteración alguna en virtud de esta reflexión ni pierde sus modalidades ontológicas (eternidad, impasibilidad, etc.). Del mismo modo que una flor se

18. *Sāṃkhya-Sūtra* I, 66; Vachaspati Misra sobre *Sāṃkhya Kārikā*, 17; *Yoga Sūtra* IV, 24; vease *Brihadāraṇyaka Upanishad* II, 4,5.

refleja en un cristal, la inteligencia refleja el *purusha* (*Yoga-sūtra*, I, 41). Pero sólo un ignorante atribuiría al cristal las cualidades de la flor (forma, dimensiones, color). Cuando el objeto se mueve, también se mueve su imagen en el cristal, si bien éste permanece inmóvil.

Desde toda la eternidad, el espíritu se halla inmerso en esta relación ilusoria con la experiencia psicomental, es decir, con la vida de la materia. Ello se debe a la ignorancia (*Yoga-sūtra*, II, 24), y mientras permanece esta *avidyā*, permanece también la existencia, en virtud del *karman*, y con ella el dolor. La ignorancia consiste en confundir el *purusha* inmóvil y eterno con el fluir de la vida psicomental. Decir «yo sufro», «yo quiero», «yo odio», «yo conozco», y pensar que ese «yo» remite al espíritu, es vivir en la ilusión y prolongarla. Significa esto que toda acción que tiene su punto de partida en la ilusión es una de dos: consumación de una virtualidad creada por un acto anterior o proyección de otra potencia que a su vez exige ser actualizada, ser consumada en la existencia presente o en otra existencia futura.

Ésa es la ley de la existencia, transubjetiva como toda ley, pero cuya validez y universalidad están en la raíz del dolor que afecta a la existencia. Para el Samkhya, igual que para las Upanishads, no hay más que un camino para alcanzar la salvación: el conocimiento adecuado del espíritu. Y en esto consiste la primera etapa en la adquisición de este conocimiento salvífico: *negar que el espíritu posee atributos*. Esto equivale a negar el dolor en cuanto que nos pueda afectar, a considerarlo como un hecho objetivo, exterior al espíritu, es decir, *carente de valor*, de *sentido* (puesto que todos los «valores» y todos los «sentidos» son creación de la inteligencia). El dolor existe únicamente en la medida en que la experiencia se refiere a la personalidad humana considerada como idéntica al yo. Pero esta relación es ilusoria, y por ello puede ser fácilmente suprimida. Cuando el espíritu es conocido y asumido, los *valores* son anulados; el dolor ya no es dolor ni no dolor, sino un simple *hecho*. Desde el momento en que entendemos que el yo es libre, eterno e inactivo, todo cuanto nos sucede —dolor, sentimientos, volición, pensamientos, etc.— *no nos pertenece*.

El conocimiento es un simple «despertar» que desvela la esencia del yo. Este conocimiento no se obtiene por vía experimental, sino en virtud de una especie de «revelación», lo que significa que manifiesta instantáneamente la realidad última. ¿Cómo es posible a partir de ahí que se realice la liberación mediante el concurso de la *prakriti?* El Samkhya responde con el argumento teleológico: la materia actúa instintivamente con vistas a la liberación del *purusha*. La inteligencia (*buddhi*), como la más sutil manifestación de la *prakriti*, facilita el proceso de la liberación, sirviendo de escalón preliminar a la revelación. Una vez que la autorrevelación ha sido realizada, la inteligencia, así como los restantes elementos psicomentales (materiales, por consiguiente) que injustamente se atribuyen al *purusha*, se retiran, se desligan del espíritu para reabsorberse en la sustancia, semejantes en esto a una «danzarina que se marcha después de haber satisfecho el deseo del amo».[19] «Nada hay más sensible que la *prakriti*; desde el momento que se dice ella: "He sido reconocida", ya no se muestra a las miradas del espíritu» (*Sāṃkhya-kārikā*, 61). Ése es el estado del «liberado en vida» (*jīvanmukta*); el sabio vive todavía porque aún le resta por consumir el residuo kármico, igual que el torno del alfarero sigue girando por inercia, aunque el vaso ya está terminado (*Sāṃkhya-kārikā*, 67; *Sāṃkhya-sūtra*, III, 82). Pero cuando al morir abandona el cuerpo, el espíritu (*purusha*) está ya completamente «liberado» (*Sāṃkhya-kārikā*, 68).

En realidad, el Samkhya-Yoga comprendió que el espíritu no puede ni nacer ni ser destruido, que no está sujeto ni es activo (es decir, que no busca activamente la liberación), que no está sediento de libertad ni es «liberado» (Gaudapada, *Māṇḍūkhya-kārikā*, II, 32). «Su modo es tal que estas dos posibilidades quedan excluidas» (*Sāṃkhya-sūtra*, I, 160). El yo es puro, eterno y libre; no puede ser sometido por el hecho de que no puede mantener relaciones con cosa alguna que no sea él mismo. Pero el hombre *cree* que el *purusha* es sometido y *piensa* que puede ser liberado. Pero todo esto no

19. Esta comparación es tan frecuente en el *Mahābhārata* como en los tratados del Samkhya; véanse *Sāṃkhya-kārikā*, 59; *Sāṃkhya-sūtra* III, 69.

es otra cosa que pura ilusión de nuestra vida psicomental. Si la liberación tiene para nosotros tintes de drama es porque nos situamos en una perspectiva humana. En realidad, el espíritu es puro «espectador», del mismo modo que la «liberación» (*mukti*) no es otra cosa que una *toma de conciencia* de su eterna libertad. El dolor se aniquila por sí mismo desde el momento en que comprendemos que es *exterior al espíritu*, que sólo afecta a la «personalidad» humana (*asmita*).

El Samkhya-Yoga reduce la infinita variedad de los fenómenos a un solo principio, la materia (*prakriti*), y hace derivar de una sola matriz el universo físico, la vida y la conciencia. Esta doctrina postula, sin embargo, la pluralidad de los espíritus, si bien éstos, por su naturaleza misma, son idénticos. El Samkhya-Yoga une de este modo lo que parecía tan diferente —lo físico, lo vital y lo mental— y aísla lo que, especialmente en la India, parece único y universal: el espíritu. Cada *purusha*, en efecto, está completamente aislado, pues ya no puede tener contacto alguno ni con el mundo ni con los restantes espíritus. El cosmos está poblado por *purushas* eternos, libres e inmóviles, mónadas entre las que no es posible ninguna comunicación.

Se trata, en resumidas cuentas, de una concepción trágica y paradójica del espíritu, una concepción que, por otra parte, fue objeto de enérgicos ataques por parte de los doctores budistas y de los maestros vedánticos.

## 142. El Yoga: concentracion en un solo objeto

Las primeras referencias precisas a las técnicas del Yoga aparecen en los *Brāhmanas* y sobre todo en las Upanishads. Pero ya en los Vedas se habla de ciertos ascetas y extáticos que eran expertos en diversas prácticas parayóguicas y detentaban «poderes maravillosos» (véase § 78). Dado que desde fecha temprana se usó el término *yoga* para designar cualquier *técnica ascética* o *método de meditación*, es lógico que las prácticas yóguicas aparezcan por toda la India, tan-

to en los ambientes brahmánicos como en los budistas o jainistas. Pero junto a este Yoga presistemático y panindio se construye progresivamente un *Yoga-darśana*, el Yoga clásico, tal como sería más tarde formulado por Patañjali en su *Yoga-sūtra*. Este mismo autor reconoce (*Yoga-sūtra*, I, 1) que se limita a recopilar y publicar las tradiciones doctrinales y las técnicas del Yoga. En cuanto a Patañjali, nada se sabe de él, ni siquiera si realmente vivió en el siglo II a.C. o en el III o incluso en el V d.C. Entre las recetas técnicas conservadas por la tradición, retuvo aquellas que una experiencia secular había acreditado suficientemente. Por lo que se refiere a los esquemas teóricos y a la fundamentación metafísica que Patañjali confiere a estas prácticas, su aportación personal es mínima. Se limita a reproducir a grandes rasgos la doctrina del Samkhya, que ordena a un teísmo superficial.

El Yoga clásico comienza allá donde acaba el Samkhya. En efecto, Patañjali no cree que el conocimiento metafísico pueda por sí solo conducir al hombre hasta la liberación. El conocimiento sirve únicamente para preparar el terreno con vistas a la conquista de la libertad; ésta se obtiene por medio de una técnica ascética y un determinado método de meditación. Patañjali define de este modo el Yoga: «La supresión de los estados de conciencia» (*Yoga-sūtra*, I, 2). Estos «estados de conciencia» (*chittavritti*) son ilimitados en cuanto a su número, pero pueden ser reducidos a tres categorías, que corresponden respectivamente a tres posibilidades de la experiencia: a) errores e ilusiones (sueños, alucinaciones, errores de percepción, confusiones, etc.); b) la totalidad de las experiencias psicológicas normales (todo cuanto siente, percibe o piensa quien no practica el Yoga); c) las experiencias parapsicológicas provocadas por la técnica yóguica, que son accesibles, por supuesto, únicamente a los iniciados. El objetivo que se propone el Yoga de Patañjali es abolir las dos primeras categorías de experiencias (debidas respectivamente al error lógico y al error metafísico) y sustituirlas por una «experiencia» enstática, suprasensorial y extrarracional.

A diferencia del Samkhya, el Yoga se propone la tarea de destruir uno tras otro los distintos grupos, especies y variedades de «es-

tados de conciencia» (*chittavritti*). Pero no es posible llevar a cabo esta destrucción a menos que se empiece por conocer, experimentalmente, por así decirlo, la estructura, el origen y la intensidad de aquello que está destinado a la destrucción. «Conocimiento experimental» quiere decir en este caso método, técnica, práctica. Nada se puede adquirir sin actuar y sin practicar la ascesis; es éste un tema constante de la literatura yóguica. Los libros II y III del *Yoga-sūtra* están dedicados especialmente a esta actividad yóguica (purificaciones, posturas del cuerpo, técnicas respiratorias, etc.). Los *chittavritti* (literalmente, «torbellinos de conciencia») no pueden ser dominados y finalmente abolidos si antes no han sido «experimentados». La libertad se obtiene únicamente en virtud de unas *experiencias*.[20]

La causa de estos *vritti* que constituyen el torrente psicomental es, por supuesto, la ignorancia (*Yoga-sūtra*, I, 8). Según el Yoga, sin embargo, la abolición de la ignorancia metafísica no basta para aniquilar los estados de conciencia, pues en el momento en que los «torbellinos» actuales sean destruidos, otros vendrán enseguida a sustituirles, surgidos de las reservas inmensas de las «latencias» (*vāsanā*) inmersas en el subconsciente. El concepto de *vāsanā* es de importancia capital en la psicología del Yoga. Los obstáculos que las fuerzas subliminales acumulan en el camino de la liberación son de dos tipos: por una parte, los *vāsanā* alimentan incesantemente el torrente psicomental, la serie infinita de los *chittavritti*; por otra, en virtud de su modalidad específica (subliminal), los *vāsanā* resultan difíciles de dominar. De ahí que el yogui —aun cuando cuente con una práctica prolongada— corre peligro de verse desbordado por la invasión de un poderoso torrente de «torbellinos» psicomentales precipitados por los *vāsanā*. Para lograr con éxito la destrucción de los *chittavritti* es indispensable cortar la comunicación consciente-subconsciente.

20. Por eso, los dioses (*videha*, «desencarnados»), que carecen de experiencias, pues no tienen cuerpo, son de condición existencial inferior a la condición humana y no pueden aspirar a la liberación completa.

El punto de partida de la meditación yóguica es la concentración sobre un solo objeto, *ekāgratā*. Este objeto puede ser indistintamente físico (el punto medio entre las cejas, la punta de la nariz, un objeto luminoso, etc.), un pensamiento (una verdad metafísica) o Dios (*Iśvara*). El ejercicio *ekāgratā* se esfuerza por dominar las dos generaciones de la fluidez mental: la actividad sensorial y la del subconsciente. Es obvio que la concentración sobre un solo objeto no es posible sino realizando numerosos ejercicios y técnicas en los que la fisiología desempeña un cometido esencial. No sería posible llevar a cabo el ejercicio *ekāgratā* si, por ejemplo, el cuerpo se hallara en una postura incómoda o fatigosa o si la respiración careciera de ritmo y medida. De ahí que la técnica del Yoga incorpore numerosas categorías de prácticas psicofisiológicas y ejercicios espirituales llamados *aṅga* («miembro»). Estos «miembros» del Yoga pueden considerarse a la vez como integrantes de un grupo de técnicas y como etapas del itinerario ascético y espiritual que conduce al término de la liberación El *Yoga-sūtra* (II, 29) presenta una lista que se ha hecho clásica: a) las restricciones (*yama*); b) las disciplinas (*niyama*); c) las posturas del cuerpo (*āsana*); d) el dominio de la respiración (*prāṇāyāma*); e) la emancipación de la actividad sensorial con respecto a la dependencia de los objetos exteriores (*pratyāhāra*); f) la concentración (*dhāraṇa*); g) la meditación yóguica (*dhyāna*); h) el énstasis (*samādhi*).

## 143. Tecnicas del Yoga

Los dos primeros grupos de prácticas, *yama* y *niyama*, constituyen los preliminares ineludibles de toda ascesis. Hay cinco «restricciones» (*yama*): *ahimsā* («no matar»), *satya* («no mentir»), *asteya* («no robar»); *brahmachariya* («abstinencia sexual»), *aparigraha* («no ser avaro»); véase *Yoga-sūtra*, II, 30. Las «restricciones» no proporcionan un estado yóguico, sino una «purificación» superior a la que corresponde al estado de los profanos. Paralelamente, el yogui debe practicar los *niyama*, es decir, una serie de «disciplinas» corporales y psí-

quicas. «El decoro, la serenidad, la ascesis (*tapas*), el estudio de la metafísica yóguica y el esfuerzo por hacer de Dios (*Iśvara*) el motivo de todas sus acciones constituyen las disciplinas», escribe Patañjali (*Yoga-sūtra*, II, 32).[21]

La técnica yóguica propiamente dicha comienza con la práctica del *āsana*, la conocida postura yóguica que el *Yoga-sūtra*, II, 46, designa como «estable y grata». Se trata de una práctica peculiar de la ascesis india, atestiguada en las Upanishads e incluso en la literatura védica. Lo importante es mantener el cuerpo en la misma postura *sin esfuerzo*; sólo así el *āsana* facilita la concentración. «La postura es ya perfecta cuando desaparece el esfuerzo por mantenerla», escribe Vyasa (*ad Yoga-sūtra*, II, 47). «Quien practica el *āsana* deberá aplicar un esfuerzo consistente en suprimir los esfuerzos corporales naturales» (Vachaspati, ibíd.).

El *āsana* es el primer paso con vistas a abolir las modalidades específicas de la existencia humana. A nivel del cuerpo, el *āsana* tiene valor de *ekāgratā*, de concentración en un solo punto; en efecto, el cuerpo se concentra en una sola postura. Del mismo modo que el *ekāgratā* pone término a las fluctuaciones y a la dispersión de los «estados de conciencia», el *āsana* pone fin a la movilidad y a la disponibilidad del cuerpo, reduciendo a una sola la multiplicidad de las posturas posibles y asegurando la inmovilidad y el hieratismo. Común a todas las prácticas del Yoga es la tendencia a la «unificación» y la «totalización». Su fin es la abolición o la superación de la condición humana, resultado de la *negativa* a conformarse con las inclinaciones naturales.

Si el *āsana* ilustra la negativa a moverse, el *prāṇāyāma*, o disciplina de la respiración, es la «negativa» a respirar como lo hace el común de los hombres, es decir, de una manera arrítmica. La respiración del hombre profano varía conforme a las circunstancias o a la

21. «Decoro» significa también la purificación interior de los órganos (en la que insiste especialmente el Hatha-Yoga). «Serenidad» implica «la ausencia del deseo de aumentar las necesidades de la existencia». El *tapas* consiste en soportar los contrarios, como el frío y el calor, etc.

tensión psicomental. Esta irregularidad produce una peligrosa fluidez psíquica y, en consecuencia, la inestabilidad y la dispersión de la atención. Pero con esfuerzo se puede lograr la atención concentrada. Resulta, sin embargo, que, para el Yoga, todo esfuerzo es una «exteriorización». En consecuencia, mediante el *prāṇāyāma* se procura suprimir el esfuerzo respiratorio. La respiración rítmica debe volverse automática, de forma que el yogui pueda olvidarse de ella.

Un comentarista tardío, Bhoja, observa que «hay siempre una dependencia de la respiración con respecto a los estados mentales» (*ad Yoga-sūtra*, I, 34). Esta observación es importante. Es indudable que los yoguis más antiguos observaron experimentalmente la relación que existe entre el ritmo de la respiración y los estados de conciencia. Con toda probabilidad, esta relación les sirvió de instrumento de «unificación» de la conciencia. Al conferir ritmo a su respiración y al hacerla progresivamente más lenta, el yogui es capaz de «penetrar», es decir, de captar experimentalmente y con toda lucidez ciertos estados de conciencia que en estado de vigilia son inaccesibles, y concretamente los estados de conciencia característicos del sueño. El ritmo respiratorio de un hombre dormido es más lento que el de un hombre despierto. Al hacer realidad, gracias al *prāṇāyāma*, este ritmo propio del sueño, el yogui puede penetrar, sin por ello renunciar a su lucidez, en los «estados de conciencia» propios del sueño.

La psicología india conoce cuatro modalidades de la conciencia: la conciencia diurna, la del hombre dormido que sueña, la del dormir sin sueños y la «conciencia cataléptica» (*turīya*). Cada una de estas modalidades de conciencia se relaciona con un ritmo respiratorio específico. Por medio del *prāṇāyāma*, es decir, prolongando cada vez más la inspiración y la espiración, pues el fin de esta práctica es dejar un intervalo tan prolongado como sea posible entre los dos momentos de la respiración,[22] el yogui puede pasar sin

22. El ritmo de la respiración se obtiene mediante una armonización de los tres «momentos»: inspiración, espiración y retención del aliento. Mediante la práctica, el yogui consigue prolongar mucho cada uno de estos momentos. El fin del

discontinuidad de la conciencia del estado de vigila a las otras tres modalidades.

Con el *āsana*, el *prāṇāyāma* y el *ekāgratā* se logra suspender la condición humana, siquiera mientras dura el ejercicio. Inmóvil, respirando rítmicamente y con la atención y la mirada fijas en un solo punto, el yogui ya está «concentrado», «unificado». Puede calibrar la calidad de su concentración mediante el *pratyāhāra*, término que se traduce generalmente por «recogimiento de los sentidos» o «abstracción», pero que nosotros preferimos interpretar como «facultad de liberar la actividad sensorial de la dependencia con respecto a los objetos exteriores». En vez de dirigirse a los objetos, los sentidos «permanecen en sí mismos» (Bhoja, *ad Yoga-sūtra*, II, 54). El *pratyāhāra* puede considerarse como la etapa final de la ascesis psicofisiológica. En adelante, el yogui ya no se sentirá «distraído» o «turbado» por la actividad sensorial, por la memoria, etc.

La autonomía con respecto a los *stimuli* del mundo exterior y al dinamismo subconsciente permite al yogui practicar la «concentración» y la «meditación». El *dhāraṇā* (de la raíz *dhr*, «tener asido») es en realidad una «fijación del pensamiento en un solo punto», cuyo objeto es el conocimiento comprehensivo. En cuanto a la meditación yóguica, *dhyāna*, Patañjali la define como «una corriente de pensamiento unificado» (*Yoga-sūtra*, III, 2). Vyasa añade la glosa siguiente: «Continuidad del esfuerzo mental para asimilar el objeto de la meditación, libre de todo otro esfuerzo por asimilar otros objetos».

Sería inútil precisar que esta «meditación» yóguica difiere totalmente de la meditación profana. El *dhyāna* permite «penetrar» los objetos y «asimilarlos» mágicamente. El acto de «penetración» en la esencia de los objetos resulta especialmente difícil de explicar; no de-

---

*prāṇāyāma* es una suspensión tan prolongada como sea posible de la respiración, y por ello se empieza reteniendo el aliento durante dieciséis segundos y medio, para pasar después a treinta y cinco segundos, cincuenta segundos, tres minutos, cinco minutos, etc. La imposición de un ritmo a la respiración y su retención tienen también un cometido importante en las prácticas taoístas, entre los místicos musulmanes y en los métodos de oración aplicados por los monjes hesicastas. Véase M. Eliade, *Le Yoga*, págs. 67-75, 419-420.

be concebirse ni bajo las especies de la imaginación poética ni bajo las de una intuición de tipo bergsoniano. Lo característico de la «meditación» yóguica es su coherencia, el estado de lucidez que la acompaña y que no cesa de orientarla. La «continuidad mental», en efecto, jamás escapa al dominio de la voluntad del yogui.

## 144. El lugar de Dios

A diferencia del Samkhya, el Yoga afirma la existencia de un Dios, Iśvara (literalmente, «Señor»). Pero entiéndase bien que este Dios no es creador. Sin embargo, Iśvara puede acelerar, en beneficio de algunos hombres, el proceso de la liberación. El Señor al que se refiere Patañjali es más bien un Dios de los yoguis. Sólo puede socorrer a un hombre que previamente ha elegido el Yoga. Puede hacer, por ejemplo, que un yogui que le ha tomado como objeto de su concentración obtenga el *samādhi*. Según Patañjali (*Yoga-sūtra*, II, 45), este socorro divino no es consecuencia de un «deseo» o de un «sentimiento», pues el Señor no puede sentir deseo o emoción, sino de una «simpatía metafísica» entre Iśvara y *purusha*, simpatía que explica la correspondencia de sus estructuras. Iśvara es un *purusha* libre desde toda la eternidad, al que jamás afectan los «dolores» y las «impurezas» de la existencia (*Yoga-sūtra*, I, 24). Vyasa, comentando este texto, precisa que la diferencia entre el «espíritu liberado» e Iśvara consiste en que el primero se hallaba en otro tiempo en relación (aunque ilusoria) con la existencia psicomental, mientras que Iśvara ha sido siempre libre. Dios no se deja atraer ni por los ritos ni por la devoción ni por la fe en su «gracia», sino que su «esencia» colabora instintivamente, por así decirlo, con el yo que aspira a liberarse en virtud del Yoga.

Se dirá que esta simpatía de orden metafísico que muestra para con algunos yoguis ha disminuido hasta agotarla la capacidad que poseía Iśvara de interesarse por la suerte de los humanos. Se tiene la impresión de que Iśvara ha entrado en el *darśana* Yoga como si dijéramos desde fuera, pues el cometido que le corresponde en la li-

beración carece de importancia, ya que la *prakriti* se encarga por sí misma de liberar a los numerosos «yo» atrapados en las redes ilusorias de la existencia. Sin embargo, Patañjali sintió la necesidad de introducir a Dios en la dialéctica de la liberación por el hecho de que Iśvara correspondía a una realidad de orden experimental. Como acabamos de decir, algunos yoguis obtienen el *samādhi* mediante la «devoción a Iśvara» (*Yoga-sūtra*, II, 45). Al ser su propósito recopilar y clasificar todas las técnicas yóguicas, confirmadas por la «tradición clásica», Patañjali no podía ignorar toda una serie de experiencias que habían sido posibles gracias precisamente a la concentración en Iśvara.

Dicho en otros términos: junto a la tradición de un «Yoga mágico», que recurre únicamente a las fuerzas y a la decisión del asceta, había otra tradición, «mística», en la que al menos las etapas finales de la práctica yóguica resultaban más fáciles gracias a la devoción, aunque muy rarificada y muy «intelectual», hacia un Dios. Por otra parte, al menos tal como aparece en Patañjali y en su primer comentarista, Vyasa, Iśvara está desprovisto de la grandeza del Dios creador y todopoderoso, así como del *pathos* característico del Dios dinámico y grave de las diversas místicas. Iśvara no es otra cosa en definitiva que el arquetipo del yogui, un «macroyogui», y con gran probabilidad el patrono de ciertas sectas yóguicas. En efecto, Patañjali precisa que Iśvara fue un *guru* de los sabios de épocas inmemoriales, pues —añade— Iśvara no está ligado por el tiempo (*Yoga-sūtra*, I, 26). Serán los comentaristas tardíos Vachaspati Miśra (hacia el año 850) y Vijñama Bhikshu (siglo XVI) los que atribuirán una gran importancia a Iśvara. Pero resulta que estos comentaristas vivieron en una época en que toda la India estaba empapada de corrientes místicas y devocionales.[23]

23. Otro comentarista tardío, Nilakantha, afirma que Dios es inactivo, pero ayuda a los yoguis a la manera de un amante. Nilakantha atribuye a Iśvara una «voluntad» capaz de predestinar las vidas de los hombres, pues «fuerza a los que quiere elevar a hacer buenas acciones, y a los que quiere aniquilar a hacer malas acciones» (citado por S. N. Dasgupta, *Yoga as Philosophy and Religion*, págs. 88-89). Estamos lejos de la modesta función que Patañjali atribuía a Iśvara.

## 145. «SAMĀDHI» Y LOS «PODERES MILAGROSOS»

El paso de la «concentración» a la «meditación» no requiere aplicar ninguna otra técnica nueva. Tampoco es necesario ningún ejercicio yóguico complementario para realizar el *samādhi* a partir del momento en que el yogui ha logrado «concentrarse» y «meditar». El *samādhi*, o «énstasis» yóguico, es el resultado final y la coronación de todos los esfuerzos y ejercicios espirituales del asceta.[24] Este término se emplea ante todo en su acepción gnoseológica: *samādhi* es el estado contemplativo en que el *pensamiento capta inmediatamente la forma del objeto*, sin ayuda de categorías o de la imaginación, estado en que el objeto se manifiesta «en sí mismo» (*svarūpa*), en lo que tiene de esencial, y como si «estuviera vacío de sí mismo» (*Yoga-sūtra*, III, 3). Existe una coincidencia real entre el *conocimiento del objeto* y el *objeto del conocimiento*; este objeto no se muestra ya a la conciencia en las relaciones que lo delimitan y lo definen en tanto que fenómeno, sino «como si estuviera vacío de sí mismo».

Sin embargo, más que «conocimiento», el *samādhi* es un «estado», una modalidad enstática propia del Yoga. Ese «estado» hace posible la autorrevelación del yo, gracias a un acto que no es constitutivo de una «expericencia». Pero no todo *samādhi* es capaz de revelar el yo y, en consecuencia, hacer efectiva la liberación final. Cuando el *samādhi* se obtiene fijando el pensamiento en un punto del espacio o en una idea, el énstasis se llama «con apoyo» o «diferenciado» (*samprajñāta samādhi*). Cuando, por el contrario, el *samādhi* se obtiene al margen de toda «relación», es decir, cuando es simplemente una plena comprehensión del ser, se llama énstasis «no diferenciado» (*asamprajñāta*). El primer «estado» es un medio de liberación en la medida en que hace posible la comprehensión de la verdad y pone término al dolor. Pero el segundo modo del énstasis

24. Los significados del término *samādhi* son: unión, totalidad; absorción en; concentración total del espíritu; conjunción. Suele traducirse por «concentración», pero en este caso se corre el peligro de confundirlo con *dhāraṇā*. Por este motivo preferimos traducirlo por énstasis, conjunción.

(*asamprajñāta*) *destruye las «impresiones* (*samskāra*) *de todas las funciones mentales antecedentes»* (Vijñana Bhikshu) y llega incluso a *suspender las fuerzas kármicas* ya desatadas por la actividad anterior del yogui. Este énstasis constituye en realidad un «rapto», ya que se experimenta sin provocarlo.

Es obvio que el «énstasis diferenciado» comprende varias etapas, pues es susceptible de perfeccionamiento. En estas fases «con apoyo», el *samādhi* viene a ser un «estado» obtenido gracias a un cierto «conocimiento». Es preciso mantener siempre vivo en la memoria este paso del «conocimiento» al «estado», pues ahí está el rasgo característico de toda la «meditación» india. En el *samādhi* se produce la «ruptura de nivel» que trata de hacer realidad la India y que es el paso paradójico del *conocer* al *ser*.

Cuando llega a este estado, el yogui adquiere los «poderes milagrosos» (*siddhi*) a los que está consagrado el libro III del *Yoga-sūtra* a partir del *sūtra* 16. El yogui se «concentra», «medita» y realiza el *samādhi* con respecto a un determinado objeto o a toda una clase de objetos, y de este modo adquiere determinados «poderes» ocultos en relación con los objetos experimentados. Así, por ejemplo, al «concentrarse» sobre los residuos subconscientes (*samskāra*), conoce sus existencias anteriores (*Yoga-sūtra*, III, 18). Con ayuda de otras «concentraciones» obtiene los poderes extraordinarios (volar por los aires, hacerse invisible, etc.). Todo lo que es «meditado» es asimilado, poseído por la virtud mágica de la meditación. En la concepción india, la renuncia tiene un valor positivo. La *fuerza* que obtiene la ascesis al renunciar a un determinado placer supera con mucho el placer al que había renunciado. Gracias a la renuncia, a la ascesis (*tapas*), los hombres, los demonios o los dioses pueden hacerse poderosos hasta el punto de convertirse en una amenaza para todo el universo.

Para evitar ese incremento de fuerza sagrada, los dioses «tientan» al asceta. El mismo Patañjali alude a las tentaciones celestes (*Yoga-sūtra*, III, 51) y Vyasa da las siguientes explicaciones: «Ven y alégrate aquí, en el cielo. Estos placeres son deseables, esta muchacha es adorable, este elixir suprime la vejez y la muerte», etc. Siguen

tentándole con las mujeres celestes, con voces y visiones sobrenaturales, con la promesa de transformar su cuerpo en «cuerpo de diamante»; en una palabra: le ofrecen la participación en la condición divina (Vyasa, *ad Yoga-sūtra*, III, 51). Pero la condición divina queda aún muy lejos de la libertad absoluta. El yogui debe rechazar estos «espejismos mágicos», «deseables tan sólo para los ignorantes», y perseverar en su tarea, la obtención de la liberación final.

En efecto, tan pronto como el asceta acepta utilizar las fuerzas mágicas adquiridas, desaparece la posibilidad que había alcanzado de obtener nuevas fuerzas. Según toda la tradición del Yoga clásico, el yogui se sirve de innumerables *siddhi* para recuperar la libertad suprema, el *asamprajñāta samādhi*, pero nunca para obtener el dominio de los elementos. En efecto, nos dice Patañjali (III, 37), estos poderes son «perfecciones» (tal es el significado literal del término *siddhi*) en el estado de vigilia, pero constituyen obstáculos en el de *samādhi*.[25]

## 146. La liberación final

Vyasa resume en los siguientes términos el paso del *samprajñāta* al *asamprajñāta samādhi*: por la iluminación (*prajñā* = «sabiduría») obtenida espontáneamente cuando el yogui se halla ya en la etapa del *samprajñāta samādhi*, se hace realidad el «aislamiento absoluto» (*kāivalya*), es decir, la liberación del *purusha* con respecto al dominio de la *prakriti*. Sería erróneo considerar este modo de ser del es-

25. Sin embargo, la nostalgia de la «condición divina» conquistada a la fuerza, por medios mágicos, nunca dejó de obsesionar a los yoguis y ascetas, y ello es explicable si tenemos en cuenta que, según Vyasa (*ad Yoga-sūtra* III, 26), existe una gran semejanza entre ciertos dioses que habitan las regiones celestes (en el Brahmaloka) y los yoguis que han llegado a la etapa de *siddhi*. En efecto, las cuatro clases de dioses del Brahmaloka poseen por su misma naturaleza una «situación espiritual» que corresponde respectivamente a las cuatro clases de *samprajñāta samādhi*. Por el hecho mismo de que estos dioses se han detenido en tal estado, no han alcanzado la liberación final.

píritu como un simple «trance» en el que la conciencia se vaciaría de todo contenido. El «estado» y el «conocimiento» que este término expresa simultáneamente se refieren a la ausencia total de objetos en la conciencia, no a una conciencia vacía de manera absoluta. En efecto, la conciencia se halla entonces saturada en virtud de una intuición directa y total del ser. Como escribe un autor tardío, Madhava, «el *nirodha* no ha de imaginarse [la supresión definitiva de toda experiencia psicomental] como una no existencia, sino más bien como el soporte de una condición particular del espíritu». Se trata, pues, del énstasis del vacío total, estado incondicionado que ya no es «experiencia» (pues en él no existe ya relación alguna entre la conciencia y el mundo), sino «revelación». El entendimiento (*buddhi*) ha cumplido ya su misión y se retira, desasido del *purusha*, y se reintegra a la *prakriti*. El yogui alcanza su liberación y es ya un *jīvan-mukta*, un «liberado en vida». Ya no está sometido a la tiranía del tiempo, sino que vive en un eterno presente, en el *nunc stans* con que Boecio definía la eternidad.

Evidentemente, su situación resulta paradójica, pues aún vive, pero está ya liberado; tiene un cuerpo, pero se conoce ya a sí mismo, y por ello mismo *es* el *purusha*; vive en la duración y participa al mismo tiempo de la inmortalidad Por su misma naturaleza, el *samādhi* es un estado paradójico, pues vacía y colma a la vez el ser y el pensamiento. El énstasis yóguico se sitúa en una línea perfectamente conocida en la historia de las religiones y de los Misterios, la de la coincidencia de los opuestos. En virtud del *samādhi* el yogui trasciende los contrarios y une el vacío y la plenitud, la vida y la muerte, el ser y el no ser. El énstasis equivale a una reintegración de las distintas modalidades de la realidad en una sola modalidad: la no dualidad primordial, la plenitud no diferenciada anterior a la partición dual de la realidad en objeto y sujeto.

Sería error craso considerar esta suprema reintegración como una simple regresión a la indiferenciación primordial. Liberarse no es algo asimilable al «sueño profundo» de la existencia prenatal. La importancia otorgada por todos los autores a los estados yóguicos de *superconciencia* nos indica que la reintegración final se opera en *esa*

dirección, no en la de un trance más o menos profundo. Dicho de otro modo: el hecho de que el *samādhi* abarque la no dualidad inicial aporta ese elemento nuevo en relación con el estado preexistente a la partición dual de la realidad en objeto y sujeto: el *conocimiento* de la unidad y la beatitud. Hay un «retorno a los orígenes», pero con la diferencia de que el «liberado en vida» recupera la situación original enriquecida con las dimensiones de la *libertad* y de la *transconsciencia*. Reintegra la plenitud primordial después de haber instaurado un modo de ser inédito y paradójico: la *conciencia de la libertad*, que no existe en parte alguna del cosmos, ni en los niveles de la vida ni en los de la «divinidad mitológica» (los dioses) ni en el mismo ser absoluto (*Brahman*).

Es inevitable la tentación de ver en este ideal (la conquista consciente de la libertad) la justificación del pensamiento indio ante el hecho, a primera vista absurdo y cruelmente inútil, de que exista el mundo, de que exista el hombre y de que su existencia en el mundo sea una serie ininterrumpida de ilusiones y dolores. Pues, en efecto, al liberarse, el hombre fundamenta la dimensión espiritual de la libertad y la «introduce» en el cosmos y en la vida, es decir, en los modos de existir ciegos y tristemente condicionados.

Pero esa libertad absoluta se conquista al precio de una negación total de la vida y de la personalidad humana. Tan radical era la negación que exigía el Buda para alcanzar el *nirvāṇa*. Pero estas soluciones extremas y exclusivas no podían agotar los recursos del genio religioso indio. Como veremos más adelante, el *Bhagavad-Gīta* presenta otro método para obtener la liberación, pero sin necesidad de renunciar al mundo (§§ 193-194).

# Capítulo XVIII

# El Buda y sus contemporáneos

## 147. El príncipe Siddhartha

El budismo es la única religión cuyo fundador no se declara profeta o enviado de un dios, sino que, al contrario, llega incluso a rechazar la idea de un dios como ser supremo. Se presenta de hecho como el «despierto» (*buddha*), guía y maestro espiritual. Su predicación se propone ofrecer a los hombres el camino de la liberación, y es precisamente este prestigio de «salvador» lo que hace de su mensaje una «religión» y transformará muy pronto al personaje histórico Siddhartha en un ser divino. En efecto, a pesar de las especulaciones teológicas y las fabulaciones de los doctores budistas, a pesar de ciertas interpretaciones europeas que han pretendido ver en Buda un personaje mítico o un símbolo solar, no hay motivos para negar su historicidad.

La mayor parte de los investigadores coincide en admitir que el futuro Buda nació probablemente en abril-mayo del año 558 (o, según otra tradición, en el 567) a.C., en Kapilavastu. Hijo de un reyezuelo, Suddhodana, y de su primera esposa, Maya, se casó a la edad de dieciséis años, abandonó el palacio a la de veintinueve y tuvo el «supremo y completo despertar» en abril-mayo del año 523 (o 532) a.C.; pasó el resto de su vida predicando y murió en noviembre del año 478 (o 487) a.C., a la edad de ochenta años. Pero estos escasos datos y otros acontecimientos que más adelante recogeremos no

agotan la biografía de Buda, tal como la entendían sus fieles. En efecto, una vez proclamada públicamente y aceptada su verdadera identidad —la de Despierto— por sus discípulos, su vida se transfiguró y recibió las dimensiones mitológicas específicas de los grandes salvadores. Este proceso de «mitologización» se amplió con el tiempo, pero comenzó ya en vida del maestro. Es importante, a pesar de todo, tener muy en cuenta esta *biografía fabulosa por su fuerza creadora tanto en la teología y la mitología búdicas como en la literatura devocional y en las artes plásticas*. Así, se ha dicho que el futuro Buda, el *boddhisattva* (el «ser despierto»), eligió él mismo a sus padres cuando era aún un dios en el cielo de los Tushita. Su concepción habría sido sin mancha; el *boddhisattva* habría penetrado en el costado derecho de su madre bajo la forma de un elefante o de un niño de seis meses. (Las versiones antiguas hablan únicamente de un sueño de su madre: un elefante que penetraba en su cuerpo.) Igualmente sin mancha fue la gestación, pues el *boddhisattva* permanece en un cofre de una piedra preciosa y no en la matriz. Su nacimiento se produjo en un jardín; la madre se abraza a un árbol y el niño surge de su costado derecho.

Apenas nacido, el *boddhisattva* da siete pasos vuelto hacia el norte y lanza el «rugido» del león, al tiempo que exclama: «Soy el más alto del mundo, soy el mejor del mundo, soy el primogénito del mundo; éste es mi último nacimiento; no habrá para mí en adelante ninguna nueva existencia».[1] El mito del nacimiento proclama, por consiguiente, que desde aquel mismo momento el futuro Buda trasciende el cosmos (alcanza «la cima del mundo») y supera los límites del espacio y el tiempo (es, en efecto, «el primogénito» y «el más antiguo del mundo»). Numerosos milagros anuncian el acontecimiento. Al ser presentado en el templo brahmánico, las imágenes de los dioses «se alzaron de sus lugares y cayeron a los pies del *boddhisattva*» y «cantaron un himno (en su honor)».[2] El niño recibe de su pa-

1. *Majjhima-nikāya*, III, 123. Sobre el simbolismo de los siete pasos, véase M. Eliade, *Mythes, rêves et mysteres*, págs. 149 y sigs.

2. *Lalita-vistara*, págs. 118 y sigs.; A. Foucher, *La vie du Bouddha*, págs. 55 y sigs.

dre el nombre de Siddhartha («Fin logrado»). Al ser examinado su cuerpo, se reconocen en él los treinta y dos signos fundamentales y los ochenta signos secundarios del «gran hombre» (*mahāpurusha*) y se declara que llegará a ser soberano universal (*chakravartin*) o Buda. Un anciano *rishi*, Asita, vuela por los aires desde el Himalaya hasta Kapilavastu, pide ver al recién nacido, lo toma en sus brazos y, comprendiendo que llegará ser Buda, llora al advertir que no vivirá lo suficiente para seguirle.

Siete días después del nacimiento muere Maya para renacer como divinidad en el cielo de los Tushita. Durante siete años el niño es atendido por su tía. Luego recibe la educación propia de los príncipes indios y se distingue tanto en las ciencias como en los ejercicios físicos. A la edad de dieciséis años recibe por esposas a dos princesas de los países vecinos, Gopa y Yasodhara. Estos detalles, embarazosos para la tradición ascética del budismo, son probablemente auténticos. Siddhartha se alejaría luego del palacio, al poco de nacer Rahula, de acuerdo con la costumbre india, que no permite renunciar al mundo hasta después de nacido un hijo o un nieto.

En torno a esta «gran marcha» ha sido elaborado un argumento completo. Según los textos más antiguos, el Buda habría declarado a sus discípulos que al meditar sobre la vejez, la enfermedad y la muerte había perdido la alegría de vivir y tomado la decisión de salvar a la humanidad de estos tres males. La leyenda presenta el acontecimiento con tintes más dramáticos. Avisado por las predicciones de los adivinos, Suddhodana logra aislar al joven príncipe en su palacio y sus jardines de placer. Pero los dioses desbaratan los planes del padre; a lo largo de tres salidas sucesivas hacia los jardines de placer, Siddhartha encuentra en primer lugar a un anciano decrépito que camina apoyado en un bastón; al día siguiente ve a «un enfermo enflaquecido, lívido, abrasado por la fiebre»; la tercera vez contempla un muerto que es llevado al cementerio. El cochero le hace saber que nadie es capaz de evitar la enfermedad, la vejez y la muerte. Finalmente, con ocasión de la última salida, el príncipe acierta a ver a un monje mendicante, tranquilo y sereno, y esta visión le consuela, al mismo tiempo que le

hace entender que la religión es capaz de curar las miserias de la condición humana.

## 148. La gran marcha

A fin de reforzar su decisión de renunciar al mundo, los dioses despiertan a Siddhartha en medio de la noche para que contemple los cuerpos desnudos y sin gracia de las concubinas dormidas. Llama entonces a su escudero, Chandaka, monta a caballo y atraviesa la ciudad, a la que los dioses han hecho dormir profundamente. Sale el príncipe por la puerta de sureste y se detiene luego a la distancia de diez leguas de Kapilavastu, donde se corta los cabellos con la espada, cambia de vestidos con un cazador y manda regresar a Chandaka a palacio con su caballo. Al detenerse despidió también a la cohorte de dioses que le había dado escolta hasta el momento. A partir de entonces, los dioses ya no desempeñarían ningún cometido en la biografía fabulosa de Buda. Alcanzará su objetivo por sus propios medios y sin ninguna ayuda sobrenatural.

Siddhartha se convirtió en asceta itinerante bajo el nombre de Gautama (el que correspondía a su familia en el clan de los Sakya) y se dirigió hacia Vaiśali (pali: Vesali), donde un doctor brahmánico, Arada Kalama, enseñaba una especie de Samkhya preclásico. Se apropió enseguida esta doctrina, pero le pareció insuficiente, por lo que abandonó a Arada y marchó a Rajagriha, capital de Magadha. El rey Bimbisara, seducido por el joven asceta, le ofreció la mitad de su reino, pero Gautama rechazó aquella tentación y se hizo discípulo de otro maestro, Udraka. Llegó a dominar con la misma facilidad las técnicas yóguicas que éste enseñaba, pero, también insatisfecho, lo abandonó y, en unión de cinco discípulos, se dirigió a Gaya. Su aprendizaje filosófico y yóguico había durado un año.

Se estableció en un lugar tranquilo, cerca de Gaya, donde se entregó durante seis años a las más severas mortificaciones. Llegó a nutrirse de un solo grano de mijo al día, pero luego optó por un ayuno total; inmóvil, reducido casi a un puro esqueleto, parecía un ca-

dáver. Como resultado de tan atroces penitencias recibió el nombre de Sakyamuni («asceta entre los Sakya»). Cuando llegó al límite de la mortificación, hasta el punto de que sólo le quedaba la milésima parte de su potencia vital, comprendió la inutilidad de la ascesis como medio de liberación y decidió romper su ayuno. Dado el gran prestigio que en toda la India tenía el *tapas*, la experiencia no resultó del todo inútil. En adelante podría proclamar el futuro Buda que había dominado las prácticas ascéticas, del mismo modo que había hecho en el campo de la filosofía (Samkhya) y en el del Yoga. Por otra parte, antes de abandonar el mundo, también había conocido *todas* las delicias de la vida principesca. Nada le era desconocido de cuanto constituye la infinita variedad de las experiencias humanas, las dichas y las decepciones de la cultura, del amor y del poder, hasta la pobreza de un religioso itinerante, las contemplaciones y los trances del yogui, pasando por la soledad y las mortificaciones del asceta.

Cuando Gautama aceptó por fin el arroz hervido que le ofrecía una piadosa mujer, sus cinco discípulos, consternados, le abandonaron, marchando a Benarés. Milagrosamente repuesto por el alimento, Sakyamuni marchó a un bosque, eligió un árbol pipal (*aśvattha; Ficus religiosa*) y se sentó a su pie, decidido a no levantarse hasta haber obtenido el «despertar». Pero antes de recogerse en meditación, Sakyamuni sufrió el ataque de Mara, «la Muerte». Este gran dios, en efecto, había comprendido que el descubrimiento inminente de la salvación, que detendría el ciclo eterno de los nacimientos, muertes y renacimientos, pondría fin a su reino. El ataque fue desatado por un ejército terrorífico de demonios, espectros y monstruos, pero los méritos anteriores de Sakyamuni y su «disposición amistosa» (*maitrī*) elevaron a su alrededor una zona de protección que le permitió permanecer impertérrito.

Mara reclamó entonces su lugar bajo el árbol, en virtud de los méritos que antes había acumulado, como fruto de un sacrificio voluntario. También Sakyamuni había acumulado méritos en el curso de sus existencias anteriores, pero como no tenía ningún testigo, invocó a «la madre imparcial de todos los seres» y, con el gesto que se

haría clásico en la iconografía budista, tocó la tierra con la mano derecha. Se mostró entonces la tierra sacando fuera medio cuerpo y se declaró garante de las afirmaciones de Sakyamuni. Mara, la Muerte, es también, a pesar de todo, Kama, el Eros, el espíritu de la vida en última instancia. La vida misma está igualmente amenazada por la salvación con que el *boddhisattva* se dispone a agraciar al mundo. Innumerables mujeres rodean entonces al asceta y se esfuerzan inútilmente por tentarle con su desnudez y sus muchos encantos. Vencido, Mara se retira antes de caer el día.[3]

## 149. El «despertar». La predicación de la Ley

Esta mitología del ataque y la tentación por Mara proclama la absoluta pureza moral de Sakyamuni, que en adelante podrá concentrar todas sus energías espirituales en el problema capital: la liberación con respecto al dolor. En la primera vigilia recorre los cuatro estadios de la meditación, que le permiten abarcar, gracias a su «ojo divino» (§ 158), la totalidad de los mundos y su eterno devenir, es decir, el ciclo terrorífico de los nacimientos, muertes y reencarnaciones regido por el *karma*. En la segunda vigilia recapitula sus innumerables vidas anteriores y contempla en unos instantes las existencias infinitas de los demás. La tercera vigilia constituye la *boddhi*, el «despertar», pues capta la ley que hace posible este ciclo infernal de los nacimientos y renacimientos, la ley llamada de las doce «producciones en dependencia mutua» (§ 157), y descubre al mismo tiempo las condiciones necesarias para detener estas «producciones». A partir de ahora posee las cuatro Nobles Verdades y ya se ha transformado en *buddha*, el Despierto, en el momento mismo en que comienza el día.

El Buda permanece siete semanas en el «área del despertar». Entre los acontecimientos fabulosos conservados por la tradición, nos

3. Sin embargo, Mara no está irremediablemente condenado, pues en un futuro lejano se convertirá y se salvara el tambien.

fijaremos en la última tentación de Mara: que el Bienaventurado entre inmediatamente en el *parinirvāna*, sin proclamar la doctrina de salvación que acaba de descubrir. Pero el Buda le responde que no entrará sino después de haber formado una comunidad instruida y bien organizada. Sin embargo, poco tiempo después, el Buda se pregunta si realmente merece la pena enseñar una doctrina tan difícil. Por fin le deciden la intervención de Brahma y sobre todo la certeza de que hay cierto número de humanos que pueden salvarse. Se dirige entonces a Benarés, donde, con su «ojo divino», encuentra a los cinco discípulos que le habían abandonado. Los halla en un eremitorio, en el lugar de la actual Sarnath, y les comunica que se ha convertido en Buda. Les expone las cuatro Nobles Verdades sobre el dolor, el origen del dolor, la detención del dolor y el camino que conduce a la cesación del dolor (§ 156).

Esta primera exposición constituye la «puesta en marcha de la rueda de la Ley». Los cinco se convierten y llegan a hacerse «santos» (*arhats*). Poco tiempo después se produce la conversión del hijo de un banquero de Benarés, a la que sigue la de algunos otros miembros de la familia. Muy pronto cuenta ya la «comunidad» (*samgha*) con sesenta monjes (*bhikkhu*) y el Buda los envía a predicar de uno en uno por todo el país. Por su parte, se dirige a Uruvilva, donde, mediante una serie de prodigios, logra convertir a los tres hermanos Kaśyapa, brahmanes que veneraban especialmente al dios Agni. El Buda se dirige luego a los mil discípulos de Kaśyapa y les demuestra que todo el universo está abrasado por las llamas de la pasión; ellos aceptan su doctrina y se hacen todos *arhats*.

A partir de entonces se multiplican las conversiones. En Rajagriha, el joven rey de Magadha, Bimbisara, dona un eremitorio al Buda y su comunidad. También en Rajagriha convierte Buda a dos religiosos eminentes, Śariputra y Modgalayana, así como a un asceta, Mahakaśyapa; los tres habrían de desempeñar un papel importante en la historia del budismo. Poco después cede el Bienaventurado a las llamadas de su padre y, junto con un grupo de monjes, se dirige a Kapilavastu. La visita es ocasión de numerosos episodios dramáticos y prodigios fabulosos. Buda logra convertir a su padre y

a un cierto número de parientes, entre los que se cuentan sus primos Ananda, que sería su principal «discípulo sirviente», y Devadatta, que pronto se convertiría en su rival.

Buda no se demora en Kapilavastu. Retorna a Rajagriha, visita Śravasti y Vaiśali y se suceden las conversiones más o menos espectaculares. Al tener noticias de que su padre está gravemente enfermo, marcha de nuevo a su lado y lo conduce a la santidad. La reina, al quedar viuda, pide a su hijo adoptivo que la admita en la comunidad. Él se niega, pero la reina, junto con todo un cortejo de princesas deseosas de hacerse monjas, le sigue a pie hasta Vaiśali. Ananda aboga por ellas y finalmente Buda las acepta, después de imponer a las monjas unas reglas más duras aún que las de los monjes. Pero se trata en todo caso de una decisión tomada a regañadientes, y anuncia que, al admitir a las mujeres, la Ley, que habría durado mil años, no subsistirá sino quinientos.

A la vista de los milagros que realizan sus discípulos, Buda se declara en contra de la acumulación de «poderes maravillosos» (§ 159). Sin embargo, él mismo se ve obligado a hacer uno de sus mayores milagros, con ocasión de su lucha contra los «seis maestros», sus rivales: hace crecer un mango gigantesco, se pasea por el arco iris de Oriente a Occidente, multiplica hasta el infinito su propia imagen en los aires o pasa tres meses en el cielo de Indra para predicar a su madre. Pero estos relatos fabulosos no se remontan a la tradición primitiva; es probable, por tanto, que la prohibición de los *siddhi* y la importancia otorgada a la sabiduría (*prajñā*) como medio de conversión formen parte de su enseñanza original.[4]

Como era de esperar, los maestros rivales, celosos del éxito del Bienaventurado, se esfuerzan, pero en vano, por desacreditarle con calumnias odiosas. Más graves resultan las querellas mezquinas entre los monjes, como la que, nueve años después del «despertar», se desata en Kauśambi a propósito de un detalle de la regla monástica (se trataba de saber si era preciso llenar de nuevo, después de ha-

4. Sin embargo, los biógrafos hablan constantemente de viajes de Buda por los aires.

berla utilizado, la tinaja de las abluciones de las letrinas). El Maestro intentó reconciliar a los adversarios, pero se le pidió que no se inquietara por tales minucias y abandonó Kauśambi.[5] Sin embargo, los laicos, indignados, se negaron a dar limosna a los monjes que habían provocado la marcha de Buda, y los recalcitrantes fueron obligados a ceder.

## 150. El cisma de Devadatta. Últimas conversaciones. Buda entra en el «parinirvāna»

Las fuentes no nos informan sino muy vagamente acerca del curso medio de su vida. Durante la estación de las lluvias, Buda proseguía su predicación en los *vihāra* («monasterios») cercanos a las ciudades. El resto del año, acompañado de sus discípulos más allegados, recorría el país predicando la Buena Ley. En el año 509 a.C. su hijo Rahula recibió, a la edad de veinte, la ordenación definitiva. Las biografías narran algunas conversiones espectaculares, como la de un *yakṣa* experto en plantear enigmas, o la de un célebre bandolero, así como la de un rico comerciante de Bengala, lo que prueba que la fama del Maestro se había difundido mucho más allá de los límites del país en que predicaba.

Cuando Buda cumplió los setenta años (en el 486 a.C.), su envidioso primo Devadatta le pidió que abandonara la dirección de la comunidad. Ante su negativa, Devadatta trató de hacerle matar, primero por asesinos a sueldo y luego sirviéndose de una roca o de un elefante salvaje. Devadatta había creado un cisma con un grupo de monjes y predicaba una ascesis más radical, pero Śariputra y Modgalayana lograron atraer de nuevo a los extraviados. Según numerosas fuentes, Devadatta habría sido engullido por el infierno. Los últimos años del Bienaventurado se vieron ensombrecidos por aconteci-

5. El episodio es significativo; quizá indique que los detalles de la conducta monástica no fueron necesariamente regulados por el Buda, si bien hay muchos ejemplos en contra; véase J. Filliozat, *L'Inde classique* II, pág. 485.

mientos desastrosos, entre ellos la ruina de su clan, los Sakya, así como por la muerte de Śariputra y Modgalayana.

Durante la estación de las lluvias del año 478 a.C., Buda, acompañado de Ananda, se instaló en la «Aldea de los Bambúes» (Venugrama), donde cayó gravemente enfermo de disentería. Superada la crisis, Ananda se alegra porque «el Bienaventurado no se extinguirá sin haber dejado sus instrucciones a la comunidad». Pero Buda le replica que ya ha enseñado íntegramente la Ley, sin mantener en secreto ninguna verdad, como hacen algunos maestros; se ha vuelto un «viejo débil», su vida llega al final y los discípulos habrán de buscar ayuda en la Ley a partir de aquel momento.

Pero algunas fuentes[6] añaden un episodio significativo: de regreso a Vaiśali, el Bienaventurado descansa en el bosque sagrado de Chapala, y por tres veces elogia en presencia de Ananda el encanto del lugar y la belleza variada del «continente de la India», añadiendo que, si se le pidiera, el Buda podría «subsistir durante un período cósmico o el resto de un período cósmico». Pero Ananda guarda silencio las tres veces, y el Maestro le pide que se retire. Se acerca entonces Mara y le recuerda su promesa de entrar en el *parinirvāna* cuando la *saṃgha* se halle firmemente establecida. «Pierde cuidado, Maligno —le responde el Bienaventurado—. No tendrás que esperar mucho.» Renuncia entonces a lo que le quedaba de vida e inmediatamente tiembla la tierra. Ananda pregunta a su Maestro por la causa de aquel fenómeno insólito, y al saberla le pide que sobreviva hasta el final del período cósmico. Pero Buda no podía dejar de cumplir la promesa recién hecha a Mara. «Es por tu culpa, Ananda. Si hubieras suplicado al Predestinado, oh Ananda, él se hubiera negado la primera y la segunda vez, pero a la tercera te lo hubiera concedido. Es por tu culpa, oh Ananda.»[7]

6. *Divyāvadāna*, págs. 200 y sigs. (traducido ya por E. Burnouf, *Introduction*, págs. 74 y sigs.) y otros textos estudiados por E. Windisch, *Māra und Buddha*, págs. 33 y sigs. Véase también A. Foucher, *op. cit.*, págs. 303 y sigs.

7. *Mahā-parinibbāna sutta* III, 40; trad. A. Foucher, *op. cit.*, pág. 303. El episodio de la fatal distracción de Ananda ha sido con seguridad inventado para explicar la muerte de Buda. En efecto, del mismo modo que eligió las circunstancias

Manda entonces a su discípulo que reúna a los monjes que se hallaban en Vaiśali, y ambos se dirigen a Papa. Allí son invitados por el herrero Chunda a una comida que incluía un «placer de puerco», plato de carne de cardo o de un hongo del que son muy golosos estos animales. El manjar le provoca una diarrea sangrante, aparentemente una recaída en la enfermedad de la que apenas acababa de sanar. Pero se pone en camino hacia Kuśinagara, capital de los Malla. Extenuado después de una penosa marcha, el Buda se acuesta sobre el costado derecho, entre dos árboles, en un bosque, dando frente al oeste y con la cabeza hacia el norte, la pierna izquierda extendida sobre la derecha. Ananda estalla en sollozos, pero el moribundo le consuela: «Basta, Ananda; cesa de afligirte y de gemir. ¿Cómo admitir que lo que ha nacido no muera? Es algo absolutamente imposible».[8] Alaba entonces delante de todos la abnegación de Ananda y le asegura que alcanzará la santidad.

Advertidos por Ananda, los Malla se presentan en tropel ante el Bienaventurado. Después de convertir a un religioso, Subhadra, Buda convoca a sus fieles y les pregunta si todavía tienen dudas acerca de la Ley y la Disciplina. Todos guardan silencio. Entonces pronuncia sus últimas palabras: «A vosotros me dirijo, oh monjes Buda mendicantes: la caducidad es la ley de las cosas, ¡no aflojéis vuestros esfuerzos!». Finalmente, a la tercera y última vela de la noche, recorre las cuatro etapas de la meditación y se extingue. Era la noche de la luna llena de Karttika, en el mes de noviembre del año 478 (o 487, según otra tradición) a.C..

Como para contrapesar una muerte tan humana, los funerales de Buda suscitaron numerosas leyendas. Durante siete días, los Malla honran con músicas y danzas al muerto envuelto en numerosos lienzos y depositado en un recipiente lleno de aceite, pues se le con-

---

de su nacimiento, Buda podría haber prolongado indefinidamente su existencia. No era culpa suya si no lo hizo. Sin embargo, ni la leyenda ni la comunidad búdica estigmatizaron a Ananda, lo que prueba que se trata de un episodio interpolado por razones apologéticas.

8. *Mahā-parinibbāna-sutta* V, 14.

ceden funerales como a un rey *chakravartin*. Antes de la cremación sobre una pira de maderas aromáticas, el cuerpo habría sido llevado en procesión por Kusinagara. Pero no fue posible hacer que ardiera la pira antes de la llegada del discípulo Mahakasyapa, que seguía el mismo camino que su maestro a ocho días de intervalo. Como Mahakasyapa quedaba convertido en jefe de la Comunidad, era preciso que asistiera al menos a la cremación del Bienaventurado. En efecto, según la leyenda, los pies de Buda salieron del ataúd para que el gran discípulo pudiera venerarlos tocándolos con la frente. La pira arde entonces espontáneamente. Como el Bienaventurado había muerto dentro de su territorio, sus huesos fueron recogidos por los Malla. Sin embargo, los pueblos vecinos reclamaron su parte, a fin de elevar *stūpas*. Los Malla se negaron al principio, pero al final aceptaron repartir los huesos en ocho lotes. Sobre las reliquias, sobre la urna y los carbones se construyeron *stūpas*.

## 151. El ambiente religioso: los ascetas itinerantes

Hacia comienzos del siglo VI, la India gangética conoció una época de gran actividad religiosa y filosófica, que se ha comparado justamente con el florecimiento espiritual de Grecia por la misma época. Junto a los religiosos y místicos que seguían la tradición brahmánica, había grupos innumerables de *śramanas* («los que se esfuerzan»; en pali, *samana*), ascetas itinerantes (*parivrājaka*) entre los que se contaban yoguis, mágicos, dialécticos («sofistas») y hasta materialistas y nihilistas, precursores de Charvaka y Lokayata. Algunos tipos de ascetas itinerantes se remontaban hasta los tiempos védicos y posvédicos. De la mayor parte de ellos conocemos apenas su nombre. Sus doctrinas son aludidas de manera fragmentaria en los textos búdicos y jainistas; por otra parte, combatidas tanto por los unos como por los otros, aparecen casi siempre intencionadamente deformadas y ridiculizadas.

Es probable, sin embargo, que todos estos *śramanas* hubieran abandonado el mundo desilusionados a la vez de la vanidad de la

existencia humana y de la doctrina implícita en el ritualismo brahmánico. Los *śramanas* se esforzaban por comprender y a la vez dominar el mecanismo de las transmigraciones y su motor misterioso, el acto (*karman*). Para ello utilizaban muchos y muy variados métodos, desde la extrema ascesis, el éxtasis parayóguico o el análisis empírico de la materia, hasta la metafísica más abstrusa, las prácticas orgiásticas, un nihilismo extravagante o el materialismo vulgar. Los medios elegidos dependían en parte del valor que se atribuyera al agente condenado a transmigrar en virtud del *karman*: ¿se trataba de un organismo psíquico, perecedero, o de un «yo» indestructible e inmortal? Esencialmente, era el mismo problema planteado por las primeras Upanishads (§ 80), que permanecerá siempre en el centro del pensamiento indio.

Los textos búdicos y jainistas indican a veces únicamente las doctrinas de ciertos religiosos, pero sin mencionar sus nombres. Así, por ejemplo, el *Brahmajāla-sutta* ofrece un extenso catálogo de doctrinas: «Algunos especulan sobre los ciclos pasados de la duración, afirmando la eternidad del yo (*atta*; en sánscrito, *ātman*) y del mundo, adquiriendo mediante una disciplina psíquica (que es ya la del Yoga con *samādhi*) unos poderes maravillosos como el recuerdo de las existencias anteriores. Algunos afirman tanto una eternidad como una no eternidad, oponiendo, por ejemplo, el Brahman eterno a sus creaciones efímeras. Algunos identifican el yo con el cuerpo y a partir de ese momento lo consideran no permanente. Algunos admiten la infinitud, otros la finitud del mundo ... Los agnósticos eluden todas las cuestiones. Algunos estiman que el yo y el mundo son producidos sin causa. Otro grupo especula sobre los ciclos futuros, tratando de averiguar el devenir del yo después de la disolución del cuerpo. Ese yo puede ser consciente, o incluso poseer forma, o carecer de forma o de falta de forma, extraño, por tanto, al ámbito de la forma, finito o infinito, pero aquejado de sentimientos desdichados. O bien es inconsciente o ni consciente ni inconsciente, y de él se niega todo, etc.».[9] Este catálogo resulta valiosísimo por el hecho de que

9. J. Filliozat, *L'Inde classique* II, pág. 512.

algunas de las doctrinas incriminadas serán adoptadas y desarrolladas por diversas escuelas búdicas.

Aparte de estas doctrinas anónimas, las fuentes han conservado los nombres de numerosas sectas. Nos ocuparemos de las más importantes: los ajivika, cuyo principal maestro fue Maskarin Gosala, y los nigrantha (los «sin lugar»), o jainistas, seguidores de Mahavira. En cuanto a los maestros de Gautama, Arada Kalama y Rudraka, si bien el Buda los superó en inteligencia y poder de concentración yóguica, su influjo sobre el método de meditación fue considerable.

El *Sāmaññaphala-sutta* (*Dīgha*, I, 47 y sigs.) cita además a los seis maestros rivales de Buda. De cada uno de ellos se dice que es «jefe de comunidad», famoso «fundador de secta», respetado como un santo, venerado por una multitud, avanzado en edad. Purana Kassapa parece haber predicado la ausencia de valor del acto; Ajita Keśakambala profesaba un materialismo cercano al de los charvakas; Kakuda Katyayana, la eternidad de los siete «cuerpos» (*kāya*, o «cuerpo» de la tierra, del agua, del fuego, del viento, del placer, del dolor y de la vida) y Sañjaya, probablemente el escepticismo, pues eludía toda discusión. Los otros dos son Maskarin Gosala y Nigantha Nataputta, o Mahavira; este último, apenas citado en las fuentes budistas, fue, sin embargo, la personalidad religiosa más importante entre los contemporáneos de Buda.

En numerosos *suttas* se narran los encuentros con los *paribbājaka*, pero los textos destacan las respuestas del Bienaventurado más que las doctrinas y las costumbres de sus interlocutores. Buda les reprocha, por ejemplo, que se sientan orgullosos de sus proezas ascéticas, el desprecio que manifiestan hacia los demás, el estar convencidos de haber alcanzado su objetivo y la satisfacción que sienten por ello, el tener una opinión exagerada de sus proezas, etc.[10] Declara que el verdadero *samana* o brahmán se caracteriza no por su apariencia externa, su penitencia o su mortificación físicas, sino por la disciplina interior, la caridad, el dominio de sí

10. *Udumbarikā Sīhanādasutta* (*Dīgha* III, 43 y sigs.; C. A. F. Rhys Davids, *Dialogues of the Buddha* III, pags. 39 y sigs.).

mismo, la emancipación del espíritu con respecto a supersticiones y automatismos."

## 152. MAHAVIRA Y LOS «SALVADORES DEL MUNDO»

Si bien Mahavira fue contemporáneo suyo, y a pesar de que los dos recorrían las mismas regiones y frecuentaban los mismos ambientes, Buda nunca se encontró con él. Se ignoran las razones que pudo tener para esquivar al más fuerte y original de sus rivales, el único que logró organizar una comunidad religiosa que sobrevive aún en nuestros días. Se han señalado diversas analogías entre la obra y la orientación espiritual de los dos maestros. Pertenecían ambos a la casta militar (*kṣatriya*) y compartían las tendencias antibrahmánicas que se advierten ya en las primeras Upanishads; ambos fueron «herejes» por excelencia, pues niegan la existencia de un dios supremo y el carácter revelado de los Vedas al mismo tiempo que denuncian la inutilidad y la crueldad de los sacrificios. Por otra parte, sin embargo, se diferencian por el temperamento. En resumidas cuentas, sus doctrinas respectivas son irreconciliables.

A diferencia del budismo, el jainismo no se inició con la predicación de Mahavira. Éste no era sino el último de una serie fabulosa de Tirthamkaras, literalmente «hacedores del vado», o dicho de otro modo: «los que abren camino, heraldos de la salvación».[12] El primero, Risabha o Adisvara, el «maestro primordial», habría vivido millones de años, primero como príncipe, luego como asceta, antes de entrar en el nirvana sobre el monte Kailasa. Las biografías legendarias de los otros veintiún Tirthamkaras siguen de cerca este mismo modelo, que en resumidas cuentas no es otra cosa que la vida de Mahavira transformada en paradigma: todos son de origen princi-

11. *Kassapa-Sīhanādasutta* (*Dīgha* I, 169 y sigs.; C. A. F. Rhys Davids, *Dialogues* I, pags. 234 y sigs.).

12. Tambien los budistas proclamarian muy pronto una serie considerable de Budas.

pesco, renuncian al mundo y fundan una comunidad. Se reconoce comúnmente una cierta historicidad al 23.° Tirthamkara, Parśva. Hijo de un rey de Benarés, habría abandonado el mundo a la edad de treinta años, alcanzando la omnisciencia, y habría muerto, después de fundar ocho comunidades, ya centenario, sobre una montaña, unos doscientos cincuenta años antes de Mahavira. Todavía en nuestros días Parśva ocupa un lugar excepcional en el culto y la mitología jainistas.

Mahavira fue hijo de Siddharta, jefe de un clan noble, y de Triśala, emparentada con las familias reinantes de Magadha. Pero la leyenda inserta su nacimiento en el marco tradicional de las natividades de los «salvadores del mundo»: el que habría de ser el 24.° y último Tirthamkara decide descender a la tierra para restaurar la doctrina y la perfección moral de las comunidades fundadas por Parśva. Se encarna en el seno de Devananda, esposa de un brahmán, pero los dioses hicieron trasladar el embrión al seno de una princesa de Magadha. Una serie de sueños proféticos anuncia a las dos madres el nacimiento de un salvador-*chakravartin*. Al igual que en el caso de Buda y Zaratustra, la noche de su nacimiento fue iluminada por un gran resplandor.

El niño recibió el nombre de Vardhamana («Próspero»); al igual que Buda, vivió como príncipe, se casó con una joven de la nobleza y tuvo un hijo. Pero a la muerte de sus padres, cuando tenía treinta años, y después de obtener la autorización de su hermano mayor, Vardhamana distribuye todos sus bienes, abandona el mundo y se viste la túnica de los ascetas itinerantes. Al cabo de trece meses renuncia a llevar vestidos, y ésta es la primera innovación que le separa de la tradición transmitida por Parśva. Desnudo, «revestido de espacio», se entrega durante trece años a la más rigurosa ascesis y a la meditación. Finalmente, después de prolongadas mortificaciones, pasados dos días y medio de recogimiento, una noche de verano, bajo un árbol *sālā*, a la orilla de un río, obtiene la «omnisciencia». De este modo se convierte en *jina* («vencedor»); sus fieles tomarán más tarde el nombre de «jaina», pero se le conoce sobre todo por Mahavira, «Gran héroe». Durante treinta años siguió viviendo errante, pre-

dicando su doctrina en los países de Magadha, Anga y Videha, en la llanura gangética. Durante la estación lluviosa, Mahavira, al igual que todos los demás ascetas, se establecía en las proximidades de una ciudad. Murió a la edad de setenta y dos años, en Pava (cerca de la actual Patna). La fecha de su «entrada en el nirvana» se discute aún en la actualidad; según unos fue en el año 468 a.C., pero Jacobi y Schubrig la fijan en el 477 a.C. En todo caso, unos años antes del nirvana de Buda.

## 153. Doctrinas y prácticas jainistas

Apenas conocemos nada de la personalidad de Mahavira. La mitología que exalta su natividad y ciertos episodios de su vida responden, al igual que en el caso de Buda, a la mitología tradicional de la India. El canon jainista fue publicado entre los siglos IV-III a.C., pero algunos pasajes son mucho más antiguos y posiblemente conservan las expresiones mismas que utilizó el maestro. Características de las enseñanzas de Mahavira son, al parecer, el interés por la estructura de la naturaleza y la pasión por las clasificaciones y los números. Ha podido decirse que el número rige su sistema (Schubring). En efecto, se habla de tres especies de conciencia y de cinco especies de conocimiento recto, de siete principios o categorías, de cinco especies de cuerpos, de seis matices o colores (*leśya*) que marcan el mérito y el demérito del alma, de ocho especies de «materia kármica», de catorce estadios de cualificaciones espirituales, etc. Por otra parte, Mahavira se diferencia tanto de Parśva como de Buda por su ascetismo riguroso, que imponía a los adeptos la desnudez permanente y numerosas prohibiciones.

Mahavira niega la existencia de Dios, pero no la de los dioses, que gozarían de una cierta bienaventuranza, pero sin ser inmortales. El cosmos y la vida no han tenido comienzo ni tendrán fin. Los ciclos cósmicos se repiten hasta el infinito. Infinito es también el número de las almas. Todo está regido por el *karman*, a excepción del alma liberada. Rasgo característico del jainismo, en el que se mani-

fiesta su estructura arcaica, es el panpsiquismo: todo cuanto existe en el mundo posee un alma, no sólo los animales, sino también las plantas, las piedras, las gotas de agua, etc. Y dado que el respeto a la vida es el primero y más importante de los mandamientos jainistas, esta creencia en el panpsiquismo es fuente de incontables dificultades. De ahí que el monje deba ir barriendo delante de sí mientras camina, además de que le está prohibido salir después de la puesta del sol, a fin de no correr el riesgo de matar a cualquier animalillo.

Resulta, al parecer, paradójico que una doctrina que postula el panpsiquismo y proclama el respeto absoluto a la vida desprecie radicalmente la vida humana y considere ejemplo sublime el suicidio por ayuno. El respeto a la vida, es decir, a todo cuanto existe en los tres reinos del universo, no logra santificar la vida humana o al menos atribuirle una significación religiosa. El jainismo comparte el pesimismo y el rechazo de la vida que se manifestaron ya en las Upanishads, y por ello no concibe la posibilidad de una bienaventuranza espiritual y transcósmica (véase, sin embargo, *infra*, § 190); en efecto, el alma liberada de la «materia kármica» se lanza «como una flecha» hacia la cumbre del universo, allá, en una especie de empíreo, se encuentra y comunica con sus semejantes, constituyendo una comunidad puramente espiritual, incluso divina. Pesimismo y «espiritualismo» acósmicos que nos recuerdan a ciertas escuelas gnósticas (§ 228) y, con importantes diferencias, al Samkhya y al Yoga clásico (§§ 139 y sigs.).

El *karman* desempeña un papel decisivo, pues crea la materia kármica, especie de organismo psicocorporal que se adhiere al alma y la obliga a transmigrar. La liberación (*mokṣa*) se realiza en virtud de la interrupción de cualquier contacto con la materia, es decir, mediante el *rechazo* del *karman* ya absorbido y por la *detención* de todo nuevo influjo kármico. Como era de prever, la liberación se obtiene mediante una serie de meditaciones y concentraciones de tipo yóguico[13] que coronan una vida de ascesis y recogimiento. Natural-

13. Ciertas tecnicas corresponden perfectamente a la tradición del Yoga clasico, fijado más tarde por Patañjali (§ 143). Por ejemplo, la concentración (*dhyāna*) consiste en fijar la actividad psicomental en «un solo punto».

mente, sólo los monjes y las monjas pueden esperar la liberación. Pero la vida monástica está abierta a todo niño desde los ocho años, a condición de que goce de buena salud. Pasados algunos años de estudio, el novicio es iniciado por un maestro y pronuncia los cinco votos: respeto a toda vida, decir la verdad, renuncia a toda posesión o adquisición y castidad. Recibe entonces una escudilla para las limosnas, una pequeña escoba para barrer el camino delante de sí y un trozo de muselina con el que se cubre la boca al hablar (probablemente para no engullir los insectos). La vida itinerante de los monjes y monjas, a excepción de los cuatro meses que duran las lluvias, imita punto por punto la de Mahavira.

Según la tradición, a la muerte de Mahavira había, aparte de una gran comunidad laica, 14.000 monjes y 36.000 monjas. Las cifras son probablemente exageradas, pero lo más sorprendente es la fuerte mayoría de mujeres entre los adeptos y en la colectividad laica, sobre todo si se tiene en cuenta que, según algunos maestros jainistas, las monjas no podían alcanzar la liberación, ya que no les estaba permitido practicar la desnudez monástica. Sin embargo, el número elevado de mujeres, monjas o laicas, está atestiguado por la más antigua tradición. Se supone que Mahavira se dirigía especialmente a los de su clase, miembros de la aristocracia noble y militar. Cabe suponer que las mujeres pertenecientes a estos ambientes encontraban en la doctrina de Mahavira, que hundía sus raíces en la más arcaica espiritualidad india, un camino religioso que les negaba la ortodoxia brahmánica.

### 154. Los ajivikas y la omnipotencia del «destino»

Buda consideraba a Maskarin (Makhali) Gosala uno de sus más peligrosos rivales. Discípulo y compañero de Mahavira durante muchos años, Gosala practicó la ascesis, obtuvo los poderes mágicos y llegó a ser jefe de los ajivikas. Según las escasas alusiones biográficas conservadas en las escrituras budistas y jainistas, Gosala fue un poderoso mago. Mató a uno de sus discípulos mediante su «fuego mágico». Sin embargo, murió a consecuencia de un combate mágico

con Mahavira y de la maldición de éste (probablemente entre los años 485-484 a.C.).

La etimología del término *ājīvika* resulta oscura. Atacadas por budistas y jainistas, las doctrinas y las prácticas de los ajivikas resultan difíciles de reconstruir. Aparte de algunas citas conservadas en los libros de sus adversarios, nada ha sobrevivido de su canon. Sabemos, a pesar de todo, que se trata de un movimiento muy antiguo, que antecedió en varias generaciones al budismo y al jainismo.

Gosala se distinguía de todos sus contemporáneos por un fatalismo riguroso. «El esfuerzo humano es ineficaz» era la esencia de su mensaje. La clave de arco de su sistema se resumía en una sola palabra: *niyati*, la «fatalidad», el «destino». Según un texto budista, Gosala creía que «no hay causa, no hay motivo para la corrupción de los seres; los seres son corrompidos sin causa ni motivo. No hay causa para la pureza de los seres; los seres son purificados sin causa ni motivo. No hay acto realizado por sí mismo, no hay acto realizado por otro, no hay acto humano, no hay fuerza ... energía ... vigor humano ... coraje humano. Todos los seres, todos los individuos, todas las criaturas, todas las cosas vivientes carecen de voluntad, no poseen fuerza, energía, evolucionan por la fuerza del destino, de las contingencias, de su mismo estado...» (*Sāmaññaphala-sutta*, 54). Dicho de otro modo: Gosala rechaza la doctrina panindia del *karman*. Según él, todo ser ha de recorrer su ciclo a través de 8.400.000 eones (*mahākalpa*); al final la liberación se produce espontáneamente y sin esfuerzo. Buda juzgaba criminal este determinismo implacable, y por ello atacó a Makhali Gosala más que a ninguno otro de sus contemporáneos, pues consideraba la doctrina de la «fatalidad» (*niyati*) como la más peligrosa.

Makhali Gosala ocupa una posición original en el horizonte del pensamiento indio: su concepción determinista le incitaba a estudiar los fenómenos naturales y las leyes de la vida.[14] Los ajivikas iban

14. Propuso una clasificación de los seres conforme al número de sus sentidos, esbozó una doctrina de las transformaciones en el seno de la naturaleza (*pariṇāmavāda*) apoyándose en observaciones precisas acerca de la periodicidad de la vida vegetal.

completamente desnudos, de acuerdo con una costumbre anterior a la aparición de Mahavira y Makhali Gosala. Como todos los ascetas itinerantes, mendigaban su alimento y se atenían a unas reglas muy estrictas sobre la nutrición; muchos ponían término a sus vidas dejándose morir de hambre. La iniciación en la orden presentaba un carácter arcaico: el neófito tenía que abrasarse las manos asiendo un objeto caliente; era enterrado hasta el cuello y se le arrancaban uno a uno los cabellos. Pero nada sabemos acerca de las técnicas espirituales de los ajivikas. Hemos de suponer que poseían sus propias tradiciones ascéticas y sus técnicas de meditación. Así nos lo dejan entrever ciertas alusiones a una especie de nirvana comparable al cielo supremo de las restantes escuelas místicas.[15]

15. Hacia el siglo X d.C., los ajivikas, al igual que toda la India, se adhirieron a la *bhakti* y terminaron por confundirse con una secta visnuista, los pañcharatra; véase A. L. Basham, *History and Doctrines of Ajīvikas*, págs. 280 y sigs.

# Capítulo XIX

# El mensaje de Buda: del terror del eterno retorno a la bienaventuranza de lo inefable

## 155. El hombre herido por una flecha envenenada...

Buda nunca quiso dar a su enseñanza la estructura de un sistema. No sólo se negó a hablar sobre problemas filosóficos, sino que tampoco se pronunció sobre numerosos puntos esenciales de su doctrina, por ejemplo, sobre la situación del santo que ha entrado en el nirvana. Este silencio hizo posibles desde muy temprana fecha las interpretaciones divergentes, dando origen posteriormente a la aparición de diversas escuelas y sectas. La transmisión oral de las enseñanzas del Bienaventurado y la redacción del canon plantean numerosos problemas; sería inútil confiar en que se llegue algún día a resolverlos de manera satisfactoria. Sin embargo, a pesar de que parezca imposible reconstruir íntegramente el «mensaje auténtico» de Buda, sería excesivo sacar de ahí la conclusión de que ya los textos más antiguos presentan radicalmente modificada su doctrina de la salvación.

Desde sus orígenes, la comunidad búdica (*saṃgha*) se organizó mediante unas reglas monásticas (*vinaya*) que le aseguraban la unidad. En cuanto a la doctrina, los monjes compartían ciertas ideas fundamentales acerca de la transmigración y la retribución de los actos, las técnicas de meditación que conducían al nirvana y a la «condición búdica» (lo que suele llamarse budología). Por otra parte,

ya desde los tiempos del Bienaventurado existió una masa de laicos simpatizantes que, aceptando la doctrina, no renuncian al mundo. Los laicos, en virtud de su fe en Buda y de su generosidad para con los monjes, adquieren «méritos» que les aseguran una existencia ultraterrena en uno de los diferentes «paraísos», a la que seguirá una mejor reencarnación. Este tipo de devoción caracteriza el «budismo popular». Posee una gran importancia en la historia religiosa de Asia por las mitologías, los ritos y las obras literarias y artísticas a que ha dado origen.

Esencialmente puede afirmarse que Buda se oponía tanto a las especulaciones cosmológicas y filosóficas de los brahmanes y de los *śramanas* como a los diversos métodos y técnicas del Samkhya y el Yoga preclásicos. En cuanto a la cosmología y la antropogonía, que se negaba a discutir, es evidente que, para Buda, el mundo no ha sido creado ni por un dios ni por un demiurgo ni por el espíritu maligno (como piensan los gnósticos y los maniqueos; véanse §§ 229 y sigs.), sino que existe continuamente, es decir, que *es creado constantemente por los actos, buenos o malos, de los hombres*. En efecto, mientras aumentan la ignorancia y los pecados, no sólo decae la vida humana, sino que el universo mismo se degrada. (La idea es panindia, pero deriva de concepciones arcaicas sobre la decadencia progresiva del mundo, que hace necesaria su recreación periódica.)

En cuanto al Samkhya y el Yoga, Buda asume y desarrolla el análisis de los maestros del primero y las técnicas contemplativas de los yoguis, al mismo tiempo que rechaza sus presupuestos teóricos, y en primer lugar la idea del yo (*purusha*). Su negativa a dejarse arrastrar por las especulaciones de todo orden es tajante. Queda admirablemente ilustrada en el célebre diálogo con Malunkyaputta. Aquel monje se lamentaba de que Buda dejara sin respuesta problemas tales como el de si el universo es o no eterno, finito o infinito; de si el alma es la misma cosa que el cuerpo o diferente; si el Tathagata existe o no existe después de la muerte, etc. Malunkyaputta pidió al Maestro que precisara sus ideas y, si tal fuera el caso, que reconociera ignorar la respuesta. Buda le contó entonces la historia del hombre herido por una flecha envenenada. Los amigos y

parientes mandan llamar a un médico, pero el hombre grita: «No dejaré que me retiren esta flecha sin antes saber quién me ha herido, si es un kshatriya o un brahmán ... cuál es su familia, si es grande, pequeño o de talla mediana, de qué aldea o ciudad procede; no dejaré que me retiren esta flecha sin antes saber con qué clase de arco me la han lanzado ... qué cuerda se empleó en el arco ... qué pluma se usó en la flecha ... de qué forma estaba hecha la punta de la flecha». Aquel hombre murió sin saber todas aquellas cosas, siguió el Bienaventurado, del mismo modo que quien se niega a seguir el camino de la santidad hasta resolver tal o cual problema filosófico. ¿Por qué se negaba Buda a discutir tales cosas? «Porque ello no es útil, porque ello no está relacionado con la vida santa y espiritual ni contribuye a sentir disgusto del mundo, al desasimiento, a la interrupción del deseo, a la tranquilidad, a la penetración profunda, a la iluminación, al nirvana.» Buda recordó además a Malunkyaputta que sólo había enseñado una cosa: las cuatro Nobles Verdades.[1]

## 156. Las cuatro «Nobles Verdades» y el «sendero medio»

Estas cuatro «Nobles Verdades» contienen la sustancia de cuanto enseñó Buda, que las predicó ya en su primer sermón de Benarés, poco después del «despertar», ante sus cinco antiguos compañeros (§ 149). La primera verdad se refiere al dolor (en pali, *dukkha*). Para Buda, al igual que para la mayor parte de los pensadores y hombres religiosos indios posteriores a la época de las Upanishads, *todo es dolor*. En efecto, «el nacimiento es dolor, la decadencia es dolor, la muerte es dolor. Estar unido a lo que no se ama significa sufrir. Estar separado de lo que se ama ... no poseer lo que se desea significa sufrir. En una palabra: todo contacto con (uno cualquiera de) los cinco *skandha* significa dolor».[2] Hemos de precisar que el térmi-

1. *Majjhima-nikāya* I, 426.
2. Ibíd., I, 141.

no *dukkha*, que habitualmente se traduce por «dolor» o «sufrimiento», tiene en realidad una significación mucho más amplia. Diversas formas de felicidad e incluso algunos estados espirituales obtenidos mediante la meditación se describen también como *dukkha*. Después de hacer el elogio de la beatitud espiritual de tales estados yóguicos, el Buda añade que son «efímeros, *dukkha* y sometidos al cambio».[3] Son *dukkha* precisamente por efímeros.[4] Como veremos más adelante, Buda reduce el «yo» a una combinación de cinco agregados (*skandha*) de las fuerzas físicas y psíquicas, y precisa que el *dukkha* es en última instancia los cinco agregados.[5]

La segunda noble verdad identifica el deseo como origen del dolor (*dukkha*). En efecto, es el deseo, el apetito o la «sed» (*taṇhā*) lo que determina las reencarnaciones. Esta «sed» busca constantemente nuevos goces; se distinguen el deseo de los placeres de los sentidos, el deseo de perpetuarse y el deseo de extinguirse (o autoaniquilación). Señalemos que el deseo de la autoaniquilación se condena junto con las restantes manifestaciones de la «sed». En efecto, por tratarse también de un «apetito», el deseo de extinción, que puede llevar al suicidio, no constituye una solución, pues es incapaz de detener el ciclo de las transmigraciones.

La tercera noble verdad proclama que la liberación del dolor (*dukkha*) consiste en la extinción de los apetitos (*taṇhā*). Equivale al nirvana. En efecto, uno de los nombres del nirvana es «extinción de la sed» (*taṇhākkhaya*). Finalmente, la cuarta verdad revela los caminos que conducen a la cesación del dolor.

En su formulación de las cuatro Nobles Verdades, el Buda aplica un método de la medicina india que consiste en definir ante todo la enfermedad, descubrir a continuación la causa, decidir luego la supresión de esta causa y presentar finalmente los medios capaces

3. Ibid., I, 90.

4. La escolastica budista diferencio el *dukkha* como dolor ordinario, como dolor causado por el cambio y como estado condicionado (*Visuddhimagga*, pág. 499; véase W. Rahula, *L'enseignement du Bouddha*, pag. 40). Pero, como todo esta condicionado, todo es también *dukkha*.

5. Veanse los textos citados por W. Rahula, *op. cit.*, pag. 41.

de suprimirla. La terapéutica elaborada por el Buda constituye, en efecto, la cuarta verdad, que prescribe los medios para sanar el mal de la existencia. Este método se conoce con el nombre de «camino intermedio», pues trata de evitar dos extremos: la búsqueda de la felicidad a través de los placeres de los sentidos y el camino contrario, que sería la búsqueda de la beatitud espiritual mediante los excesos ascéticos. El «camino intermedio» es llamado también «camino de ocho miembros», pues consiste en: a) visión u opinión correcta (o justa), b) pensamiento correcto, c) palabra correcta, d) actividad correcta, e) medios de vida correctos, f) esfuerzo correcto, g) atención correcta y h) concentración correcta.

Buda vuelve una y otra vez sobre las ocho reglas del «camino», que explica de distintas maneras, pues se dirigía a auditorios diversos. Estas ocho reglas se clasifican a veces conforme a sus objetivos. Así, por ejemplo, un texto[6] define la enseñanza budista como: a) conducta ética (*sīla*), b) disciplina mental (*samādhi*), c) sabiduría (*paññā*; sánscrito, *prajñā*). La conducta ética, fundada en el amor universal y en la compasión hacia todos los seres, consiste de hecho en la práctica de las tres reglas (n.os 2-4) del Sendero Óctuple, a saber: palabra justa o correcta, actividad correcta, forma de vida correcta. Numerosos textos explican qué se entiende por estas fórmulas.[7] La disciplina mental (*samādhi*) consiste en la práctica de las tres últimas reglas del Sendero Óctuple (n.os 6-8): el esfuerzo, la atención y la concentración correctos. Se trata de ejercicios ascéticos de tipo yóguico, en los que insistiremos más adelante, pues constituyen la esencia del mensaje budista. En cuanto a la sabiduría (*prajñā*), es el fruto de las dos primeras reglas: visión u opinión correcta, pensamiento correcto.

6. *Majjhima-nikāya* I, 301.

7. Por ejemplo, la palabra justa significa abstenerse de la mentira, de la maledicencia y de la calumnia, de toda palabra brutal, injuriosa o malintencionada, y hasta de la charlatanería. La regla de la actividad correcta prohíbe al budista destruir la vida, robar, mantener relaciones sexuales ilegítimas, etc. El modo de vida correcto excluye las profesiones que causan daño a los demás, etc.

## 157. La caducidad de las cosas y la doctrina de la «anatta»

Meditando en las dos primeras nobles verdades —el dolor y el origen del dolor— descubre el monje la caducidad de las cosas, su insustancialidad (pali, *anatta*), y a la vez la insustancialidad de su propio ser. No es que se sienta extraviado en medio de las cosas (como es el caso, por ejemplo, del asceta védico, del órfico o del gnóstico), sino que advierte que comparte con ellas un mismo modo de existir. En efecto, la totalidad cósmica y la actividad psicomental constituyen un universo único. Mediante un análisis implacable el Buda demostró que *todo* cuanto existe en el mundo puede ser clasificado en cinco categorías, «conjuntos» o «agregados» (*skandha*): a) conjunto de las «apariencias» o de lo sensible (que abarca *la totalidad de las cosas materiales, los órganos de los sentidos y sus objetos*); b) las sensaciones (provocadas por el contacto con los cinco órganos de los sentidos); c) las percepciones y las nociones que de ahí resultan (es decir, los fenómenos del conocimiento); d) las construcciones psíquicas (*saṃskhāra*), que incluyen la actividad psíquica consciente e inconsciente); e) los pensamientos (*vijñāna*), o conocimientos producidos por las facultades sensoriales, especialmente por el espíritu (*manas*), cuya sede es el corazón y que además organiza las experiencias sensoriales. Sólo el nirvana no está condicionado ni «construido»; en consecuencia, no puede ser clasificado entre los «agregados».

Estos «agregados» o «conjuntos» describen, de manera sumaria, el mundo de las cosas y la condición humana. Otra fórmula célebre sirve para recapitular e ilustrar en tono más dinámico aún la concatenación de causas y efectos que rige el ciclo de las vidas y los renacimientos. Esta fórmula, conocida como «coproducción condicionada» (*pratītyasamutpāda*; pali, *paṭiccasamuppāda*), enumera doce factores («miembros»), de los que el primero es la ignorancia. Esta ignorancia produce las voliciones, que a su vez producen las «construcciones psíquicas» (*saṃskāra*), condicionantes de los fenómenos psíquicos y mentales, etc., hasta el deseo, y más en especial el deseo sexual, que engendra una nueva existencia y desemboca finalmente en la vejez y en la muerte. En esencia, la *ignorancia*, el *deseo* y la *existencia* son in-

terdependientes y bastan para explicar la concatenación ininterrumpida de los nacimientos, muertes y transmigraciones.

Este método de análisis y clasificación no es un descubrimiento de Buda. Los análisis del Samkhya y del Yoga preclásicos, igual que las especulaciones de los *Brāhmanas* y las Upanishads, habían disociado y clasificado la totalidad cósmica y la actividad psicomental en cierto número de elementos o categorías. Por otra parte, desde la época posvédica, el deseo y la ignorancia habían sido denunciados como causas primeras del dolor y de la transmigración. Pero las Upanishads, al igual que el Samkhya y el Yoga, reconocen además la existencia de otro principio espiritual autónomo, el *ātman* o el *purusha*. Buda, sin embargo, negó al parecer, o al menos silenció, la existencia de tal principio.

En efecto, numerosos textos, considerados como exponentes de la enseñanza original del Maestro, ponen en duda la realidad de la persona humana (*pudgala*), del principio vital (*jīva*) o del *ātman*. En uno de sus discursos declara el Maestro «completamente insensata» la doctrina que afirma «este universo es este *ātman*; después de la muerte yo seré esto, que es permanente, que subsiste, que dura, que no cambia, y como tal existiré por toda la eternidad».[8] Se entiende la intención y la funcionalidad ascética de esta negación: *meditando sobre la irrealidad de la persona, se destruye el egoísmo hasta sus mismas raíces.*

Por otra parte, la negación de un «yo», sujeto de las transmigraciones, pero al mismo tiempo capaz de liberarse y alcanzar el nirvana, era una materia que no dejaba de plantear problemas. De ahí que el Buda se negara en diversas ocasiones a responder a las preguntas referentes a la existencia o no existencia del *ātman*. Así, quedó en silencio cuando un religioso itinerante, Vacchagotta, le interrogó sobre estos problemas. Pero poco más tarde explicaría a Ananda el significado de su silencio: de haber respondido que existía un «yo», habría mentido; por otra parte, Vacchagotta habría clasificado al Bienaventurado entre los partidarios de la «teoría eterna-

8. *Majjhima-nikāya* I, 138.

lista» (es decir, que lo habría considerado como un «filósofo» más entre los muchos que había). De haber respondido que no existía un «yo», Vacchagotta lo habría tomado por un partidario de la «teoría aniquilacionista», y lo que es más, Buda habría aumentado su confusión, «pues habría pensado: antes yo tenía efectivamente un *ātman*, pero ahora ya no lo tengo».[9] Comentando este famoso episodio concluía Vasubandhu (siglo V d.C.): «Creer en la existencia de un "yo" es caer en la herejía de la permanencia; negar el "yo" es caer en la herejía de la aniquilación con la muerte».[10]

Negando la realidad del «yo» (*nairātmya*) se llega a una paradoja: una doctrina que exalta la importancia del *acto* y de su «fruto», la *retribución del acto*, niega el *agente*, «el que come el fruto». Dicho de otro modo: como lo expresa un doctor tardío, Buddhaghosa, «*únicamente el dolor existe, pero no hay modo de hallar un doliente*. Existen los actos, pero no hay modo de hallar un agente».[11] Pero hay algunos textos que matizan más: «El que come el fruto del acto en una determinada existencia no es el mismo que ha realizado el acto en una existencia anterior, *pero tampoco es distinto*».[12]

Estas dudas y ambigüedades reflejan la incomodidad provocada por la negativa de Buda a zanjar determinadas cuestiones controvertidas. Si el Maestro negaba la existencia de un «yo» irreducible e indestructible, ello era porque sabía bien que la creencia en un *ātman* provoca interminables disputas metafísicas y fomenta el orgullo intelectual; en resumidas cuentas, sólo sirve para estorbar la obtención del Despertar. Como recordaba incesantemente, el objeto de su predicación era la cesación del dolor y los medios para lograrlo. Las innumerables controversias en torno al «yo» o la «naturaleza del nirvana» tenían la correspondiente solución *en la experiencia del Despertar; eran insolubles a través del pensamiento y al nivel de las formulaciones*.

9. *Saṃyutta-nikāya* IV, 400.
10. Citado por L. de la Vallée-Poussin, *Nirvāna*, pág. 108.
11. *Visuddhimagga*, 513.
12. Citado por L. de la Vallée-Poussin, *op. cit.*, pág. 46.

A pesar de todo, parece que Buda aceptaba una cierta unidad y continuidad de la «persona» (*pudgala*). En un sermón sobre la carga y el portador de la carga afirma: «La carga son los cinco *skandha*: materia, sensaciones, ideas, voliciones, conocimiento; el portador de la carga es el *pudgala*, por ejemplo, este venerable religioso de tal familia, de tal nombre, etc.».[13] Pero se negó a tomar partido en las controversias entre los «partidarios de la persona» (*pudgalavādin*) y los «partidarios de los agregados» (*skandhavādin*), manteniéndose en una posición «intermedia».[14] A pesar de todo, la creencia en la continuidad de la persona se mantuvo, y no sólo en los ambientes populares. Los *Jātakas* narran las existencias anteriores de Buda, de su familia y de sus compañeros, y siempre se reconoce la identidad de sus personalidades. ¿Cómo entender de otro modo las palabras que pronuncia Siddharta, apenas nacido: «*Éste es mi último nacimiento*» (§ 147), *si se niega la continuidad de la* «verdadera persona» (aun cuando se dude en llamarla «yo» o *pudgala*)?

## 158. El sendero que lleva al nirvana

Las dos últimas Nobles Verdades han de meditarse juntas. Se afirma ante todo que la cesación del dolor se obtiene mediante la anulación total de la sed (*taṇhā*), es decir, «el hecho de apartarse (de esta sed), de renunciar a ella, de rechazarla, de liberarse de ella, de no apegarse a ella».[15]

13. *Saṃyutta-nikāya* III, 22.

14. Por otra parte, los *pudgalavādin* mismos se aproximaban a sus adversarios al proponer una definición paradójica de la persona: «Es falso que el *puggala* sea la misma cosa que los *skandha*; es falso que difiera de los *skandha*». A su vez, los «partidarios de los agregados» terminaron por transformar la «personalidad» en una «serie» (*saṃtāna*) de causas y efectos, cuya unidad, si bien fluida, nunca es discontinua, lo que la hace parecerse al «alma». Estas dos interpretaciones serán elaboradas por las escuelas posteriores, pero en la historia del pensamiento budista, el futuro habría de ser de los partidarios del «alma-serie». Es cierto, sin embargo, que las únicas escuelas cuyas escrituras poseemos y que nos son mejor conocidas profesan el *nairātmya*; véase L. de la Vallée-Poussin, *op. cit.*, págs. 66 y sigs.

15. *Majjhima-nikāya* I, 141.

Se precisa a continuación que los caminos conducentes a la interrupción del dolor son los enumerados en el Sendero Óctuple. Estas dos últimas verdades afirman explícitamente: a) que el nirvana *existe*, pero b) que no es posible *obtenerlo* sino mediante el recurso a técnicas especiales de concentración y de meditación. Implícitamente quiere esto decir también que toda discusión acerca de la naturaleza del nirvana y de la modalidad existencial de quien penetró en él carece de sentido para quien no ha alcanzado al menos el umbral de este estado inefable.

Buda no ofrece ninguna «definición» del nirvana, pero vuelve una y otra vez sobre algunos de sus «atributos». Afirma que los *arhats* (los santos liberados) «han alcanzado una bienaventuranza inquebrantable»,[16] que el nirvana «es beatitud»,[17] que él mismo, el Bienaventurado, «alcanzó la inmortalidad» y que también los monjes pueden alcanzarla: «Os haréis presente ya en esta vida, viviréis poseyendo esta inmortalidad».[18] El *arhat*, «ya en esta vida, recogido, "nirvanado" (*nibbuta*), sintiendo en sí la felicidad, pasa su tiempo en compañía de Brahman».[19]

Buda, por consiguiente, enseña que el nirvana es «visible aquí abajo», «manifiesto», «actual» o «de este mundo». Pero insiste al mismo tiempo en que sólo él entre todos los yoguis «ve» y posee el nirvana. (Entiéndase bien: él y aquellos que siguen su camino, su «método».) La «visión», designada en el canon como «el ojo de los santos» (*ariya chakkhu*), permite el «contacto» con lo incondiciona-

16. *Udāna* VII, 10.

17. *Anguttara-nikāya* IV, 414.

18. *Majjhima-nikāya* I, 172.

19. *Anguttara-nikāya* II, 206; *Majjhima-nikāya* I, 341; etc. Textos citados por L. de la Vallée-Pousin, *op. cit.*, págs. 72-73, que recuerda *Bhagavad-Gīta* V, 24: «El que no encuentra felicidad, alegría, luz sino en el interior, el yogui identificado con Brahman, alcanza el nirvana que es Brahman». Otro texto budista describe al santo liberado con estas palabras: «De este monje digo que no irá ni al este ni al sur ni al oeste ... ya en esta vida está desasido, nirvanado, enfriado, identificado con Brahman (*brahmībhūtā*)»; citado por L. de la Vallée-Poussin, *op. cit.*, pág. 73, n. 1.

do, lo «no construido», el nirvana.[20] Pero esta visión «trascendental» se obtiene mediante ciertas técnicas contemplativas practicadas ya desde los tiempos védicos y de las que hallamos paralelos en el Irán antiguo.

En resumen, sea cual fuere la «naturaleza» del nirvana, lo cierto es que sólo se puede alcanzar siguiendo el método enseñado por Buda. Es evidente la estructura yóguica de este método; en efecto, comprende una serie de meditaciones y concentraciones conocidas ya desde hacía siglos. Pero se trata de un Yoga desarrollado y reinterpretado por el genio religioso del Bienaventurado. El monje se prepara ante todo para reflexionar constantemente sobre su vida fisiológica, para tomar conciencia de todos los actos que hasta entonces realizaba automática e inconscientemente. Por ejemplo, «aspirando lentamente, comprende a fondo esta prolongada inspiración; espirando brevemente, comprende, etc. Y se ejercita para ser consciente de todas sus espiraciones ... de todas sus inspiraciones. Y se ejercita para hacer cada vez más lentas sus espiraciones ... y sus inspiraciones».[21] También se esfuerza el monje por «comprender perfectamente» lo que hace cuando camina, cuando levanta un brazo, cuando come, habla o guarda silencio. Esta lucidez ininterrumpida le confirma la inconsistencia del mundo fenoménico y la irrealidad del «alma»,[22] pero contribuye sobre todo a «transmutar» la experiencia profana.

El monje puede pasar ya con una cierta confianza a las técnicas propiamente dichas. La tradición budista las clasifica en tres categorías: las «meditaciones» (*jhāna*; sánscrito, *dhyāna*), los «recogimientos»

20. Sin embargo, ha de establecerse una distinción entre el nirvana «visible», es decir, accesible durante la vida, y el *parinibbana*, que se realiza con la muerte.

21. *Dīgha-nikaya* II, 291 y sigs.

22. En efecto, el comentario *Sumaṇgala Vilāsinī* saca de la meditación sobre los gestos corporales la siguiente conclusión: «Dicen que es una entidad viviente la que camina, una entidad viviente la que descansa; pero ¿hay realmente una entidad viviente que camina y que descansa? No la hay». En cuanto a las espiraciones e inspiraciones, el *bhikkhu* descubre que «están fundadas en la materia, y la materia es el cuerpo material, son los cuatro elementos, etc.». Véase M. Eliade, *Le Yoga*, pág. 173.

(*samāpatti*) y las «concentraciones» (*samādhi*). Empezaremos por describirlas brevemente; trataremos luego de interpretar sus resultados. En la primera meditación (*jhāna*), el monje, desasiéndose del deseo, experimenta «alegría y felicidad», acompañadas de una actividad intelectual (razonamiento y reflexión). En la segunda *jhāna* obtiene el apaciguamiento de esta actividad intelectual; en consecuencia, conoce la serenidad interior, la unificación del pensamiento y «la alegría y felicidad» que brotan de esta concentración. Con la tercera *jhāna* se desase de la alegría y permanece indiferente, pero plenamente consciente, y experimenta la beatitud en su propio cuerpo. Finalmente, en la cuarta etapa, renunciando a la alegría lo mismo que al dolor, obtiene un estado de pureza absoluta, de indiferencia y de pensamiento despierto.[23]

Los cuatro *samāpatti* («recogimientos» u «obtenciones») prosiguen el proceso de purificación del pensamiento. Vacío ya de sus contenidos, el pensamiento se concentra sucesivamente en la infinitud del espacio, en la infinitud de la conciencia, en la «nihilidad» y, ya en la cuarta etapa, obtiene un estado que «no es ni consciente ni inconsciente». Pero el *bhikkhu* debe ir aún más lejos en este trabajo de purgación espiritual, hasta lograr la suspensión de toda percepción y de toda idea (*nirodha-samāpatti*). Desde el punto de vista fisiológico, el monje parece hallarse sumido en un estado cataléptico; se dice que «toca el nirvana con su cuerpo». En efecto, un autor tardío declara que «el *bhikkhu* que ha sabido hacer esta adquisición ya no tiene nada más que hacer».[24] En cuanto a las «concentraciones» (*samādhi*), se trata de ejercicios yóguicos de duración más limitada que los *jhāna* y los *samāpatti*; sirven especialmente de entrenamiento psicomental. El pensamiento se fija en ciertos objetos o ideas a fin de obtener la unificación de la conciencia y la supresión de las actividades racionales. Se conocen diferentes especies de *samādhi*, cada una de las cuales persigue un objetivo preciso.

23. *Dīgha-nikaya* I, 182 y sigs., texto citado en M. Eliade, *Le Yoga*, págs. 174-175. Véase también *Majjhima-nikāya* I, 276, etc. Independientemente de los progresos que más tarde realice el *bhikkhu*, el dominio de los cuatro *jhanā* le asegura un renacimiento entre los «dioses» que permanecen perpetuamente sumidos en estas meditaciones.

24. Santideva (siglo VII d.C.), citado en M. Eliade, *Le Yoga*, pág. 177.

Con la práctica y el dominio de estos ejercicios yóguicos, y de algunos otros, en los que no podemos detenernos,[25] el *bhikkhu* avanza por el «camino de la liberación». Se distinguen cuatro etapas: a) la «entrada en la corriente» es la que corresponde al monje despojado de los errores y las dudas, que ya no renacerá más que siete veces sobre la tierra; b) el «retorno único», etapa correspondiente a quien ha reducido la pasión, el odio y la estupidez, que ya sólo conocerá otra reencarnación; c) el «sin retorno», en el que el monje se ha liberado definitiva y completamente de los errores, dudas y deseos; renacerá con cuerpo de dios y obtendrá seguidamente la liberación; d) el «merecedor» (*arhat*), purgado de todas las impurezas y pasiones, dotado de saberes sobrenaturales y de poderes maravillosos (*siddhi*), alcanzará el nirvana ya desde el término de su vida.

## 159. Técnicas de meditación y su iluminación por la «sabiduría»

Sería ingenuo creer que es posible «entender» estos ejercicios yóguicos, ni siquiera multiplicando las citas de los textos originales y elaborando el correspondiente comentario. Únicamente la práctica, bajo la dirección de un maestro, es capaz de revelar su estructura y su función. Ello era cierto ya en la época de las Upanishads y lo es también en nuestros días.

Retengamos, sin embargo, ciertos puntos esenciales.

1) Ante todo, estos ejercicios yóguicos están guiados por la «sabiduría» (*prajñā*), es decir, por una perfecta comprensión de los estados psíquicos y parapsíquicos experimentados por el *bhikkhu*. El esfuerzo por «tomar conciencia» de las actividades psicológicas más sencillas (respiración, marcha, movimiento de los brazos, etc.) se prolonga en los ejercicios que revelan al yogui unos «estados» inaccesibles a la conciencia profana.

25. Recuérdense las ocho «liberaciones» (*vimokṣa*) y las ocho «etapas de dominio» (*abhibhāyatana*).

2) Al hacerse «inteligibles», las experiencias yóguicas terminan por transmutar la conciencia normal. Por otra parte, el monje se libera de los errores ligados a la estructura misma de una conciencia no iluminada (por ejemplo, creer en la realidad de la «persona» o en la unidad de la materia, etc.); por otra parte, gracias a sus experiencias supranormales, alcanza un nivel de clarividencia que está por encima de todo sistema nocional; esta clarividencia se resiste a toda formulación verbal.

3) Al progresar en la práctica, el monje encuentra nuevas confirmaciones de la doctrina, especialmente la evidencia de un «absoluto», de algo «no construido» que trasciende todas las modalidades accesibles a una conciencia no iluminada, la realidad evidente de lo «inmortal» (o nirvana), de que nada puede decirse sino que *existe*. Un doctor tardío resume muy acertadamente el origen *experimental* (es decir, yóguico) de la creencia en la *realidad* del nirvana. «Se afirma en vano que el nirvana no existe por el hecho de que no es objeto de conocimiento. Sin duda el nirvana no es conocido directamente a la manera que son conocidos el color, la sensación, etc., ni es conocido indirectamente a través de su actividad, a la manera en que son conocidos los órganos de los sentidos. Pero su naturaleza y su actividad ... son objeto de conocimiento ... El yogui que entra en recogimiento conoce el nirvana, su naturaleza, su actividad. Cuando sale de la contemplación, exclama: "Oh el nirvana, destrucción, calma, excelente evasivo". Los ciegos, por el hecho de que no ven ni el azul ni el amarillo, no tienen derecho a decir que los videntes no ven los colores y que los colores no existen.»[26]

La aportación más genial de Buda consistió probablemente en la articulación de un método de meditación en el que logró integrar las prácticas ascéticas y las técnicas yóguicas en unos procesos específicos de conocimiento profundo. Así lo confirma el hecho de que Buda atribuyera igual valor a la ascesis-meditación de tipo yóguico

26. *Samghabhadra*, citado por L. de la Vallée-Poussin, *op. cit.*, págs. 73-74; véase *Visuddhimagga*: «No puede decirse que una cosa no exista por el hecho de que no la perciban los necios».

que al conocimiento profundo de la doctrina. Pero, tal como era de esperar, las dos vías, que por lo demás corresponden a dos tendencias divergentes del espíritu, sólo en raras ocasiones han sido dominadas a la vez por la misma persona. Ya desde muy pronto, los textos canónicos trataron de armonizarlas. «Los monjes que se consagran a la meditación yóguica (los *jhāin*) critican a los que prefieren la doctrina (los *dhammayoga*), y a la inversa. Deben, por el contrario, estimarse unos a otros. Raros son, en efecto, los hombres que pasan su tiempo tocando con su cuerpo (es decir, "realizando experimentalmente") el elemento inmortal (o nirvana) Raros son también los que contemplan la profunda realidad y la penetran mediante la *prajñā* (inteligencia).»[27]

Todas las verdades reveladas por Buda debían ser «realizadas» a la manera yóguica, es decir, meditadas y «experimentadas». De ahí que Ananda, el discípulo favorito del Maestro, sin rival en cuanto al conocimiento de la doctrina, fuera excluido del Concilio (§ 185); en efecto, no era *arhat*, lo que significa que no poseía una «experiencia yóguica perfecta». Un célebre texto[28] pone frente a frente a Musila y Narada, cada uno de los cuales representaba un cierto grado de la perfección búdica. Los dos poseían el mismo saber, pero Narada no se consideraba *arhat*, pues no había realizado experimentalmente el «contacto con el nirvana».[29] Esta dicotomía se ha mantenido y hasta acentuado a lo largo de toda la historia del budismo. Algunos doctores han afirmado incluso que la «sabiduría» (*prajñā*) es capaz de asegurar por sí sola el nirvana, sin necesidad de recurrir a las experiencias yóguicas. En esta apología del «santo seco», del liberado en virtud de la *prajñā*, se adivina una tendencia «antimística», una resistencia de los «metafísicos» ante los excesos yóguicos.

Hemos de añadir que el camino hacia el nirvana —al igual que en el Yoga clásico, el que conduce hacia el *samādhi*— lleva también

27. *Anguttara-nikāya* III, 355, citado en M. Eliade, *Le Yoga*, pág. 178.

28. *Saṃyutta-nikāya* II, 115.

29. Véase M. Eliade, *Le Yoga*, pág. 180.Véanse otros textos citados en L. de la Vallée-Poussin, «Musīla et Nārada», págs. 191 y sigs.

a la posesión de los «poderes milagrosos» (*siddhi*; pali, *iddhi*). Pero ello planteaba a Buda, lo mismo que más tarde a Patañjali, un nuevo problema. En efecto, por una parte es inevitable la adquisición de los poderes milagrosos en el curso de la práctica, a la vez que, por ello mismo, constituyen indicios seguros de los progresos espirituales realizados por el monje: son la prueba de que éste se halla a punto de «descondicionarse», de que ha suspendido las leyes de la naturaleza en cuyos engranajes estaba preso. Pero, por otra parte, los «poderes» resultan doblemente peligrosos, ya que tientan al *bhikkhu* con un vano «dominio mágico del mundo» y entrañan además el riesgo de crear confusiones entre los profanos.

Los «poderes maravillosos» forman parte de las cinco clases de «ciencias elevadas» (*abhijñā*), que son: a) *siddhi*, b) el ojo divino, c) el oído divino, d) el conocimiento del pensamiento ajeno, y e) el recuerdo de las existencias anteriores. Ninguno de estos cinco *abhijñā* difiere de los «poderes» que pueden ser obtenidos por los yoguis no budistas. En cierto pasaje[30] afirma el Buda que el *bhikkhu*, mientras medita, es capaz de multiplicarse, hacerse invisible, atravesar la tierra sólida, caminar sobre el agua, volar por el cielo o escuchar los sonidos celestes, conocer los pensamientos de los demás, rememorar sus existencias anteriores. Pero no se olvida de añadir que la posesión de estos «poderes» podría apartar al monje de su verdadero fin, el nirvana. Por otra parte, la acumulación de tales «poderes» de nada serviría para propagar la salvación, ya que otros yoguis y extáticos podían realizar los mismos milagros, y lo que es más, los profanos podrían creer que se trataba simplemente de magia. De ahí que el Buda prohibiera estrictamente las demostraciones de «poderes milagrosos» en presencia de los laicos.

## 160. La paradoja de lo incondicionado

Si tenemos en cuenta la transmutación de la conciencia profana obtenida por el *bhikkhu*, así como las extravagantes experiencias

30. *Dīgha-nikayā* I, 78 y sigs.

yóguicas y parapsicológicas que lleva a cabo, se entenderán la perplejidad, las dudas y hasta las contradicciones de los textos canónicos en lo referente a la «naturaleza» del nirvana y la «situación» del liberado. Se ha discutido mucho para saber si la condición del «nirvanado» equivale a una extinción total o a una beatitud más allá de la existencia que nadie podría expresar. Buda comparó la entrada en el nirvana con la extinción de una llama. Pero se ha observado que, para el pensamiento indio, la extinción del fuego no significaba su aniquilamiento, sino la regresión a un estado virtual.[31] Por otra parte, si el nirvana es lo incondicionado por excelencia, el Absoluto, trascenderá no sólo las estructuras cósmicas, sino también las categorías del conocimiento. En este caso podrá decirse que el ser que ha penetrado en el nirvana ya no existe (si entendemos la existencia como un modo de ser en el mundo), pero puede afirmarse también que «existe» en el nirvana, en lo incondicionado, en un modo de ser, por tanto, que no cabe ni imaginar.

Con razón dejó Buda abierta esta cuestión. En efecto, sólo quienes se han adentrado en el camino, quienes han realizado al menos algunas experiencias yóguicas y las han iluminado oportunamente con la *prajñā* se dan cuenta de que, con la transmutación de la conciencia, quedan abolidas las construcciones verbales y las estructuras del pensamiento Se desemboca entonces en un plano paradójico, y aparentemente contradictorio, en el que el ser coincide con el no ser; se puede afirmar, en consecuencia, a la vez que el «yo» existe o que no existe, que la liberación supone a la vez extinción y tiempo de beatitud. En cierto sentido, y a pesar de las diferencias entre el Samkhya-Yoga y el budismo, podemos comparar al ser que ha penetrado en el nirvana con el *jīvanmukta*, el «liberado en vida» (§ 146).

Pero es importante subrayar que la equivalencia entre nirvana y trascendencia absoluta del cosmos, es decir, su aniquilamiento, se ilustra también mediante numerosos símbolos e imágenes. Ya hemos aludido al simbolismo cosmológico y temporal de los «siete pa-

31. A. B. Keith ha hecho notar la misma imagen en las Upanishads, y Senart en la Epopeya; véase L. de la Vallée-Poussin, *Nirvāna*, pág. 146.

sos del Buda» (§ 147). A esto hemos de añadir la parábola del «huevo roto», que Buda utilizó para proclamar que había roto la rueda de las existencias (*samsāra*); dicho de otro modo: que había trascendido el cosmos y el tiempo cíclico a la vez. No menos espectaculares son las imágenes de la «destrucción de la casa» por el Buda y del «techo roto» por el *arhat*, imágenes que traducen la aniquilación de todo mundo condicionado.[32] Si recordamos la importancia de la homología cosmos-casa-cuerpo humano en el pensamiento indio (y en general en todo pensamiento tradicional y arcaico), entenderemos mejor la novedad revolucionaria del objetivo propuesto por Buda. Al ideal arcaico de «instalarse en una morada estable» (es decir, de asumir una determinada situación existencial en un cosmos perfecto), Buda opone el ideal sustentado por una minoría espiritual de sus contemporáneos: la aniquilación del mundo y la trascendencia de toda «situación» condicionada.

Pero Buda nunca pretendió predicar una doctrina «original». Repite en muchas ocasiones que se limita a seguir «la senda antigua», la doctrina atemporal (*akaliko*) compartida por los «santos» y los «despiertos perfectos» de los tiempos antiguos.[33] Era otra manera de subrayar la verdad «eterna» y la universalidad de su mensaje.

32. Véanse los textos citados en M. Eliade, *Images et Symboles*, págs. 100 y sigs.; también en id., «Briser le toit de la maison», *passim*.

33. «He contemplado el camino antiguo, el viejo camino seguido por todos los perfectos despiertos de otros tiempos. Ése es el sendero que yo pretendo seguir»; *Saṃyutta-nikāya* II, 106. En efecto, «aquellos que en los tiempos pasados fueron los santos, los perfectos despiertos, todos esos seres sublimes guiaron justamente guiados los discípulos hacia tal fin, al modo, por tanto, que hoy son justamente guiados los discípulos por mí mismo; y aquellos que en los tiempos futuros serán los santos, los perfectos despiertos, todos estos seres sublimes no dejarán de guiar justamente a sus discípulos de la misma manera que hoy son justamente guiados los discípulos por mí mismo»; *Majjhima-nikāya* II, 3-4; véase II, 112; III, 134.

# Capítulo XX

# La religión romana desde los orígenes al proceso de las bacanales (186 a.C.)

## 161. Rómulo y la víctima sacrificial

Según los historiadores antiguos, la fundación de Roma tuvo lugar hacia el año 754 a.C.; los descubrimientos arqueológicos confirman la validez de esta tradición: el solar de la *Urbs* comenzó a ser habitado hacia mediados del siglo VIII. El mito de la fundación de Roma y las leyendas de los primeros reyes son especialmente importantes para comprender la religión romana, pero este complejo mitológico refleja igualmente ciertas realidades etnográficas y sociales. Los acontecimientos fabulosos que presidieron el nacimiento de Roma nos hablan de a) una agrupación de fugitivos de diversa procedencia, y b) de la fusión de dos grupos étnicos muy diferentes. Por otra parte, la etnia latina, de la que procede el pueblo romano, es el resultado de una mezcla de poblaciones neolíticas autóctonas y de invasores indoeuropeos venidos de los países transalpinos. Esta primera síntesis constituye el modelo ejemplar de la nación y de la cultura romanas. En efecto, el proceso de asimilación e integración étnica, cultural y religiosa se perpetuó hasta finales del Imperio.

Según la tradición recogida por los historiadores, Numitor, el rey de Alba, fue depuesto por su hermano Amulio. A fin de asegurar su reino, Amulio asesinó a los hijos de Numitor y obligó a la hermana de éste, Rhea Silvia, a hacerse vestal. Pero Silvia quedó embarazada

por obra de Marte y dio a luz dos niños, Rómulo y Remo. Expuestos a las orillas del Tíber, los dos gemelos, milagrosamente amamantados por una loba, fueron recogidos poco tiempo después por un pastor y criados por su mujer. Cuando se hicieron hombres, Rómulo y Remo consiguieron ser reconocidos por su abuelo, depusieron al usurpador y repusieron a Numitor en su trono. Pero abandonaron Alba y decidieron fundar una ciudad en el lugar mismo en que habían pasado su infancia. Para consultar a los dioses, Rómulo eligió el Palatino, mientras que Remo se instalaba en la colina del Aventino. Fue Remo el que percibió el primer signo augural: el vuelo de seis buitres, pero Rómulo vio doce y a él correspondió el honor de fundar la ciudad. Trazó con el arado un surco en torno al Palatino: la tierra levantada representaba los muros y el surco simbolizaba el foso; para indicar el *emplazamiento de las futuras puertas, se levantaba el arado.* Para ridiculizar la terminología extravagante de que se sirvió su hermano, Remo atravesó de un salto el «muro» y el «foso». Rómulo se abalanzó entonces sobre él y le dio muerte, gritando: «¡Perezca así cualquiera que en el futuro atraviese mis murallas!».[1]

El carácter mitológico de esta tradición es claro. Encontramos en ella el tema del recién nacido abandonado, como en las leyendas de Sargón, Moisés, Ciro y otros personajes famosos (véanse §§ 58, 105). La loba, enviada por Marte para amamantar a los gemelos, presagia la vocación guerrera de los romanos. La exposición y la crianza por una hembra de animal salvaje constituye la primera prueba iniciática que debe superar el futuro héroe, a la que sigue la formación del adolescente entre gentes pobres y rústicas, que ignoran su identidad (como en el caso de Ciro). El tema de los «hermanos (gemelos) enemistados», al igual que el de la supresión del tío (o del abuelo), se halla también muy difundido. En cuanto al rito de la fundación de una ciudad consistente en trazar un surco (*sulcus primigenius*), se han señalado paralelos en numerosas culturas. (Recíprocamente, una ciudad enemiga era ritualmente aniquilada cuando se destruían sus mu-

1. Véanse Tito Livio, I, 3 y sigs.; Ovidio, *Fasti* II, 381 y sigs.; Dionisio de Halicarnaso, *Antiquit. rom.* I, 76 y sigs.; Plutarco, *Romulus* III-XI; etc.

rallas y se trazaba un surco en torno a las ruinas.)[2] Al igual que en tantas otras tradiciones, la fundación de una ciudad representa, de hecho, la repetición de la cosmogonía. El sacrificio de Remo refleja el sacrificio cosmogónico primordial de tipo Purusha, Ymir, P'an-'Ku (véase § 75). Al ser inmolado sobre el emplazamiento de la futura Roma, Remo asegura el futuro feliz de la ciudad, es decir, el nacimiento del pueblo romano y el advenimiento de Rómulo a la realeza.[3]

Resulta difícil precisar la cronología y sobre todo las modificaciones que pudo sufrir esta mitología *antes* de ser registrada por los primeros historiadores. Su arcaísmo es innegable, y se han puesto de relieve ciertas analogías con las cosmogonías indoeuropeas.[4] Más instructiva para nuestro propósito resulta la repercusión de esta leyenda en la conciencia de los romanos. «De este sacrificio cruento, el primero que se ofrecía a la divinidad de Roma, el pueblo conservó siempre un recuerdo horrorizado. Más de setecientos años después de la fundación, Horacio lo consideraba todavía como una especie de pecado original cuyas consecuencias debían inevitablemente provocar la pérdida de la ciudad, que lanzaría a sus propios hijos a darse muerte unos a otros. Roma se angustia en cada momento crítico de su historia creyendo sentir sobre sí el peso de una maldición. Si al nacer no estuvo en paz con los hombres, tampoco lo estaría con los dioses. Esta angustia religiosa pesará sobre su destino.»[5]

## 162. La «historicización» de los mitos indoeuropeos

La tradición narra que la ciudad fue poblada primero por los pastores de la región y luego por los proscritos y los vagabundos del

2. Servio, *Ad Aeneis* IV, 212.

3. Véanse Floro, *Rer. rom. epit.* I, 1,8; Propercio, IV, 1,31; véase también J. Puhvel, «Remus et frater», págs. 154 y sigs.

4. Véanse J. Puhvel, *op. cit.*, págs. 153 y sigs.; B. Lincoln, «The Indo-European myth of creation», págs. 137 y sigs.

5. P. Grimal, *La Civilisation Romaine*, pág. 27. Horacio evoca las consecuencias del fratricidio original en *Epodos* VII, 17-20.

Lacio. Para procurarse mujeres, Rómulo recurrió a una estratagema: durante las fiestas que habían atraído a las familias de las ciudades vecinas, sus compañeros se lanzaron sobre las mujeres de los sabinos y las llevaron por la fuerza a sus casas. La guerra que estalló entre romanos y sabinos se prolongó sin resultado militar claro, hasta que las mujeres se interpusieron entre sus parientes y sus raptores. La reconciliación sirvió para que cierto número de sabinos se instalara en la ciudad. Después de organizar su estructura política, creando senadores y la asamblea del pueblo, Rómulo desapareció durante una violenta tempestad y el pueblo lo proclamó dios.

A pesar de su crimen de fratricidio, la figura de Rómulo adquirió un valor ejemplar en la conciencia de los romanos. Fue a la vez fundador y legislador, guerrero y sacerdote. La tradición es unánime en cuanto a sus sucesores. El primero —el sabino Numa— se consagró a la organización de las instituciones religiosas; se distinguió en especial por su veneración de las *Fides Publica*, la Buena Fe, diosa que rige las relaciones tanto entre los individuos como entre los pueblos. Entre los reyes que le sucedieron, el más famoso fue el sexto, Servio Tulio; su nombre va unido a la reorganización de la sociedad romana, a las reformas administrativas y al engrandecimiento de la ciudad.

Se ha discutido abundantemente la veracidad de esta tradición, que recoge tantos acontecimientos fabulosos, desde la fundación de la ciudad de Roma hasta el derrocamiento de su último rey, el etrusco Tarquino el Soberbio, al que siguió la instauración de la República. Lo más probable es que el recuerdo de un cierto número de personajes y acontecimientos históricos, modificado ya por las pulsiones de la memoria colectiva, se interpretara y modificara de acuerdo con una concepción historiográfica particular. Georges Dumézil ha demostrado de qué modo «historicizaron» los romanos los grandes temas de la mitología indoeuropea (véase § 63), hasta el punto de que se ha podido decir que la más antigua mitología romana, anterior a los influjos etruscos y griegos, se halla disfrazada en los dos primeros libros de Tito Livio.

Así, a propósito de la guerra entre romanos y sabinos, Dumézil subraya la sorprendente simetría con un episodio capital de la mito-

logía escandinava, concretamente el conflicto entre dos pueblos de dioses, los Ases y los Vanes. Los primeros aparecen agrupados en torno a Odín y Thor. Odín, su jefe, es el dios-rey-mago; Thor, el dios del martillo, es el gran campeón celeste. Los Vanes, por el contrario, son divinidades de la fecundidad y la riqueza. Atacados por los Ases, los Vanes resisten, pero como dice Snorri Sturlusson, «unas veces ganaba un bando y otras vencía otro». Cansados de esta alternancia costosa de semivictorias, los Ases y los Vanes hacen la paz: las principales divinidades Vanes se instalan entre los Ases, y así completan, mediante la riqueza y la fecundidad que representan, la clase de los dioses agrupados en torno de Odín. De este modo se consuma la fusión de los dos pueblos divinos, y ya nunca jamás habrá otro conflicto entre Ases y Vanes (§ 174).

Georges Dumézil subraya las analogías con la guerra entre romanos y sabinos. Por una parte, Rómulo, hijo de Marte y protegido de Júpiter, junto con sus compañeros, guerreros temibles, pero pobres y sin mujeres; del otro lado, Tacio y los sabinos, caracterizados por la riqueza y la fecundidad (pues poseen las mujeres). Ambos bandos son en realidad complementarios. La guerra no finaliza con una victoria, sino gracias a la iniciativa de las esposas. Una vez reconciliados, los sabinos deciden fusionarse con los compañeros de Rómulo, con lo que les aportan la riqueza. Los dos reyes, colegas en adelante, instituyen los respectivos cultos: Rómulo en honor únicamente de Júpiter; Tacio en honor de los dioses relacionados con la fecundidad y la tierra, entre los que figura Quirino. «Jamás se volverá a oír, ni bajo este doble reinado ni en adelante, de disensiones entre el componente sabino y el componente latino, albano, romuleano de Roma. Ya está completa la sociedad.»[6]

Ciertamente es posible, como creen algunos entendidos, que esta guerra seguida de una reconciliación refleje una realidad histórica, precisamente la fusión entre los «autóctonos» y los conquistado-

6. G. Dumézil, *L'héritage indo-européen a Rome*, págs. 127-142; íd., *La religion romaine archaïque*, págs. 82-88.

los indoeuropeos. Pero es significativo que los acontecimientos históricos hayan sido representados y organizados siguiendo un esquema mitológico característico de las sociedades indoeuropeas. La sorprendente simetría entre un episodio mitológico escandinavo y una leyenda histórica romana revela su significación profunda cuando se analiza el conjunto del legado indoeuropeo en Roma. Recordemos ante todo que la más antigua tríada romana —Júpiter, Marte, Quirino— expresa la ideología tripartita atestiguada en otros pueblos indoeuropeos, es decir, la función de la soberanía mágica y jurídica (Júpiter; Varuna y Mitra; Odín), la función de los dioses de la fuerza guerrera (Marte; Indra; Thor) y finalmente la que corresponde a las divinidades de la fecundidad y la prosperidad económica (Quirino; los gemelos Nasatya; Freyr). Esta tríada funcional constituye el modelo ideal de la división tripartita de las sociedades indoeuropeas en tres clases: sacerdotes, guerreros y pastores-agricultores (*brāhmana*, *kṣatriya* y *vaiśya*, por no citar sino el ejemplo indio; véase § 63). En Roma, esta distribución tripartita quedó dislocada muy pronto, pero aún puede entreverse su recuerdo en la tradición legendaria de las tres tribus.

Sin embargo, lo esencial del legado indoeuropeo se conservó en forma fuertemente historicizada. Las dos tendencias complementarias de la primera función —soberanía mágica y soberanía jurídica, ilustrada por el par Varuna-Mitra— reaparece en los dos fundadores de Roma, Rómulo y Tacio. El primero, semidiós violento, es el protegido de Júpiter Feretrio; el segundo, ponderado y sabio, instaurador de los *sacra* y de las *leges*, es el devoto de la *Fides Publica*. Les siguen el rey exclusivamente guerrero Tulo Hostilio y Anco Marcio, bajo cuyo mandato se abre la ciudad a la riqueza y al comercio a larga distancia.[8] En resumen, los representantes divinos de las tres funciones se metamorfosearon en «personajes históricos», y precisa-

7. Sería, sin embargo, imprudente identificar los elementos étnicos conforme a los ritos funerarios, atribuyendo la inhumación a los sabinos y la incineración a los latinos; véase H. Müller-Karpe, citado por Dumézil, *Rel. rom. arch.*, pág. 10.

8. Vease en especial G. Dumezil, *Mythe et epopée* I, págs. 271 y sigs.; III, págs. 211 y sigs.

mente en la serie de los primeros reyes romanos. La fórmula jerárquica original —la tripartición divina— se expresó en términos temporales, al modo de una sucesión cronológica.

Georges Dumézil ha puesto de relieve otros ejemplos de historicización de los mitos indoeuropeos en Roma. Recordemos la victoria del tercer Horacio sobre los tres Curiacios, que viene a ser la transposición de la victoria de Indra y Trita sobre el Tricéfalo. O la leyenda de los dos mutilados, Cocles y Scévola (el «Cíclope» y el «Zurdo»), y su paralelo del dios Tuerto y del dios Manco de los escandinavos, es decir, de Odín y de Thor.[9]

Los resultados de estas investigaciones comparativas son de gran alcance. Demuestran en primer lugar que los orígenes de la religión romana no han de buscarse en las creencias de tipo «primitivo».[10] En efecto, la ideología religiosa indoeuropea aún se hallaba en plena actividad en la época de la formación del pueblo romano. Esta herencia abarcaba no sólo una mitología y una técnica ritual específicas, sino también una teología coherente y claramente formulada. Para convencerse de ello no hay más que leer los análisis que hace Dumézil sobre los términos *maiestas, gravitas, mos, augur, augustus*, etc.[11]

La «historicización» de los temas mitológicos y de los complejos mítico-rituales indoeuropeos es también importante por otra razón. Este proceso pone de manifiesto otro de los rasgos característicos del genio religioso romano, concretamente su tendencia ametafísica y su vocación «realista». En efecto, llama la atención el interés apasiona-

9. G. Dumézil, *La rel. rom. arch.*, pág. 90, con referencias a los trabajos anteriores.

10. Postura ilustrada especialmente en H. J. Rose, que identificaba *numen* con *mana*, ignorando el hecho de que «durante siglos, *numen* fue únicamente *numen dei*, la voluntad manifiesta de un determinado dios»; confróntese G. Dumézil, *La rel. rom. arch.*, pág. 47.

11. Véase G. Dumézil, *Idées romaines*, págs. 31-152. Ciertamente, al lado de este sistema general de explicación teórica y a la vez de dominio empírico del mundo, había cierto número de creencias y de figuras divinas de origen extranjero. Pero en la época de la etnogénesis del pueblo romano, aquella herencia religiosa alógena afectaba especialmente a las capas rurales.

do, *religioso*, de los romanos por las realidades inmediatas de la vida cósmica y de la historia, así como la notable importancia que atribuyen a los fenómenos insólitos (considerados como presagios), y sobre todo su grave confianza en el poder de los ritos.

En resumen: la supervivencia del legado mitológico indoeuropeo, que se oculta en la más antigua historia de la ciudad, constituye en sí misma una *creación religiosa capaz de revelarnos la estructura específica de la religiosidad romana.*

## 163. Caracteres específicos de la religiosidad romana

En la actitud de los romanos con respecto a las anomalías, los accidentes o las innovaciones se manifiesta desde edad temprana una disposición ametafísica y un vivísimo interés (¡de carácter religioso!) por las *realidades inmediatas*, lo mismo cósmicas que históricas. Para los romanos, igual que para las sociedades rurales en general, la norma ideal se manifestaba en la regularidad del ciclo anual, en la sucesión ordenada de las estaciones. Toda innovación radical equivalía a un atentado a la norma; en última instancia implica el riesgo de un retorno al caos (véase una concepción similar en el Egipto antiguo; § 25). Paralelamente, toda anomalía —prodigios, fenómenos insólitos como nacimiento de monstruos, lluvia de piedras, etc.— delataba una crisis en las relaciones entre los dioses y los hombres. Los prodigios daban a conocer el disgusto o hasta la cólera de los dioses. Los fenómenos aberrantes equivalían a manifestaciones enigmáticas de los dioses; desde cierto punto de vista, constituían unas «teofanías negativas».

También Yahvé anunciaba sus designios por medio de fenómenos cósmicos y acontecimientos históricos. Los profetas los comentaban incesantemente y subrayaban las terribles amenazas que anunciaban (véanse §§ 116 y sigs.). Para los romanos, la significación precisa de los prodigios no era cosa evidente, sino que había de ser descifrada por los profesionales del culto, lo que explicaba la importancia considerable de las técnicas adivinatorias y el respeto mezclado con el

temor de que gozaban los arúspices etruscos y, más tarde, los *Libros sibilinos* y otras colecciones oraculares. La adivinación consistía en la interpretación de los presagios vistos (*auspicia*) o escuchados (*omina*). Únicamente los magistrados y los jefes militares estaban autorizados a explicarlos. Pero los romanos se reservaron el derecho a rechazar los presagios.[12] Cierto cónsul, que era también augur, se hacía llevar en litera cerrada para ignorar los signos que pudieran resultar contrarios a sus planes.[13] Una vez descifrada la significación del prodigio, se procedía a lustraciones y otros ritos de purificación, pues las «teofanías negativas» denunciaban la presencia de una mancha, que importaba mucho borrar.

A primera vista podría interpretarse este temor desmesurado a los prodigios como un terror supersticioso, pero en realidad se trata de un tipo especial de experiencia religiosa. En efecto, el diálogo entre los dioses y los hombres se entabla a través de esas manifestaciones insólitas. Esta actitud ante lo sagrado es la consecuencia directa de la valoración religiosa de las realidades naturales, de las actividades humanas y de los acontecimientos históricos; en una palabra: de lo *concreto*, lo *particular* y lo *inmediato*. La proliferación de los ritos constituye otro aspecto de este comportamiento. Si la voluntad divina se manifiesta *hic et nunc*, en una serie ilimitada de signos y de incidentes insólitos, es importante saber qué rito resultará más eficaz. La necesidad de reconocer hasta en sus detalles las manifestaciones específicas de todas las entidades divinas fomentó un proceso muy complicado de personificación. Las múltiples epifanías de una divinidad, así como sus distintas funciones, tienden a distinguirse como «personas» autónomas.

En algunos casos, estas personificaciones no llegan a constituir una verdadera figura divina. Son invocadas una tras otra, pero siempre en grupo, como en el caso de la actividad agrícola, que se desarrolla bajo el signo de cierto número de entidades, cada una de las cuales rige un momento determinado, desde el levantamiento de los

12. Véase, entre otros, Cicerón, *De divinatione* I, 29.

13. Ibíd., II, 77.

barbechos y el trazado de los surcos hasta la siega, el acarreo y el almacenamiento. Como recordaba con humor Agustín,[14] se invocaba a Vaticano y Fabulino para ayudar al recién nacido a llorar y a hablar, a Educa y Polina para hacerle comer y beber, a Abeona para enseñarle a andar, etc. Pero la invocación de estas entidades sobrenaturales tiene lugar únicamente en las faenas agrícolas y en el culto privado. Carecen de verdadera personalidad y su «poder» no desborda los límites del ámbito en que actúan.[15] Morfológicamente, estas entidades no comparten la condición divina.

La mediocre imaginación mitológica de los romanos y su indiferencia hacia la metafísica se compensan, como acabamos de ver, en virtud de un interés apasionado por lo concreto, lo particular y lo inmediato. El genio religioso romano se distingue por el pragmatismo, por la búsqueda de la eficacia y sobre todo por la «sacralización» de las colectividades orgánicas: familia, *gens*, patria. La famosa disciplina romana, la fidelidad a los compromisos (*fides*),[16] la entrega al Estado, el prestigio religioso del derecho, se traducen por una depreciación de la persona humana: el individuo contaba únicamente en la medida en que formaba parte de su grupo. Hasta más tarde, bajo la influencia de la filosofía griega y los cultos orientales de salvación, no descubrirían los romanos la importancia religiosa de la persona. Pero este descubrimiento, que tendría considerables consecuencias (véase § 206), afectó en especial a las poblaciones urbanas.

El carácter social de la religiosidad romana,[17] y en primer lugar la importancia atribuida a las relaciones con los demás, se expresan claramente en el término *pietas*. A pesar de sus relaciones con el verbo *piare* (aplacar, limpiar una mancha, un mal presagio, etc.), la *pie-*

14. *Ciudad de Dios* VII, 3.

15. Más aún, incluso en esos ámbitos limitados, aquellas entidades no eran importantes; véase G. Dumézil, *Rel. rom. arch.*, págs. 52 y sigs.

16. Sobre la *fides*, véase G. Dumézil, *Rel. rom. arch.*, pág. 156, n. 3 (bibliografía reciente).

17. Puede verse una tendencia análoga en los esfuerzos de algunas Iglesias cristianas que aspiran a «actualizarse» en una sociedad desacralizada como la del siglo XX (véase el tercer volumen).

*tas* designa la observancia escrupulosa de los ritos, pero también el respeto debido a las relaciones naturales (es decir, *ordenadas conforme a la norma*) entre los seres humanos. Para un hijo, la *pietas* consiste en obedecer a su padre; la desobediencia equivale a un acto monstruoso, contrario al orden natural, y el culpable ha de expiar la mancha contraída con su propia muerte. Además de la *pietas* para con los dioses, hay también una *pietas* para con los miembros de los grupos a los que pertenece el individuo, para con la ciudad y, finalmente, para con todos los seres humanos. El «derecho de gentes» (*ius gentium*) prescribía los deberes para con los mismos extranjeros. Esta concepción se desarrolló plenamente «bajo el influjo de la filosofía helénica cuando se delimitó con claridad el concepto de *humanitas*, la idea de que el mero hecho de pertenecer a la especie humana constituía un verdadero parentesco, análogo al que ligaba a los miembros de una misma *gens* o de una misma ciudad, que creaba los deberes de solidaridad, de amistad o al menos de respeto».[18] Las ideologías «humanitaristas» de los siglos XVIII y XIX no hacen otra cosa que recoger y elaborar, desacralizándola, la vieja concepción de la *pietas* romana.

## 164. El culto privado: penates, lares, manes

Hasta el fin del paganismo, el culto privado —dirigido por el *pater familias*— mantuvo su autonomía y su importancia al lado del culto público, ejercido por profesionales dependientes del Estado. A diferencia del culto público, que sufrió continuas modificaciones, el culto doméstico, celebrado en torno al hogar, no parece haber cambiado sensiblemente durante los doce siglos de la historia romana. Se trata ciertamente de un sistema cultural arcaico, ya que está atestiguado en otros pueblos indoeuropeos. Al igual que en la India aria,

18. P. Grimal, *op. cit.*, pág. 89. Contra la hipótesis «política» de Latte acerca de la *pietas* (*Romische Religionsgeschichte*, págs. 236-239), véanse P. Boyancé, *La religion de Virgile*, 1963, pág. 58, y G. Dumézil, *Rel. rom. arch.*, pág. 400.

el fuego doméstico constituía el centro del culto; se le ofrecían diariamente alimentos como sacrificio, flores tres veces al año, etc. Este culto se dirigía a los penates y los lares, personificaciones mítico-rituales de los antepasados, así como al *genius*, especie de «doble» que protegía al individuo. Las crisis provocadas por el nacimiento, el matrimonio y la muerte exigían ritos de transición específicos, regidos por ciertos espíritus y divinidades menores. Ya hemos aludido (véase pág. 143) a las entidades invocadas en torno al recién nacido. La ceremonia religiosa del matrimonio se desarrollaba bajo los auspicios de las divinidades ctónicas y domésticas (Tellus, más tarde Ceres, etc.) y de Juno como protectoras del juramento conyugal, e incluía sacrificios y circunambulaciones del hogar.

Los ritos funerarios, celebrados al noveno día de la sepultura o inhumación, se prolongaban en el culto ordinario de los «antepasados difuntos» (*divi parentes*) o manes. Dos fiestas les estaban dedicadas: las Parentalias en febrero y las Lemurias en mayo. Durante la primera, los magistrados no portaban sus insignias, los templos permanecían cerrados y apagados los fuegos de los altares; no se celebraban matrimonios.[19] Los muertos retornaban a la tierra y se reconfortaban con el alimento sobre sus tumbas.[20] Pero era sobre todo la *pietas* la que aplacaba a los antepasados (*animas placare paternas*).[21] En el antiguo calendario, febrero era el último mes del año, por lo que participaba de la naturaleza fluida, «caótica», propia de esos intervalos entre dos ciclos temporales. Quedaban en suspenso las normas, y los muertos podían retornar a la tierra. También en febrero se celebraban las Lupercales (§ 165), purificaciones colectivas que preparaban la renovación universal, simbolizada por el Año Nuevo (= recreación ritual del mundo).[22]

Durante los tres días de las Lemurias (9, 11 y 13 de mayo), los muertos (*lemures*, etimología desconocida) retornaban y visitaban las

19. Ovidio, *Fasti* II, 533, 557-567.

20. Ibid., II, 565-576.

21. Ibid., II, 533.

22. Vease M. Eliade, *Le Mythe de l'éternel retour*, cap. II: «La régenération du Temps».

casas de sus descendientes. Para aplacarlos e impedir que arrebataran consigo a algunos de los vivos, el jefe de la familia llenaba su boca de habas negras, y mientras las expulsaba, pronunciaba nueve veces esta fórmula: «Por estas habas me rescato a mí mismo y a los míos». Finalmente, haciendo ruido con un objeto de bronce, para asustar a las sombras, repetía nueve veces: «Manes de mis padres, alejaos de aquí».[23] La expulsión ritual de los muertos después de sus visitas periódicas a la tierra es una ceremonia abundantemente extendida por todo el mundo (véanse las Antesterias, § 123).

Recordemos otro rito también relacionado con los manes, la *devotio*. Tito Livio[24] la describe detalladamente a propósito de una batalla contra los samnitas. Viendo a las legiones a punto de ceder, el cónsul Decio «dedica» su vida por la victoria. Guiado por un pontífice, recita una fórmula ritual en la que se invocaba a un gran número de dioses, empezando por Jano, Júpiter, Marte y Quirino y concluyendo con los manes y la diosa Tellus. Al mismo tiempo que su propia vida, Decio ofrece a los manes y a la Tierra los ejércitos enemigos. El rito de la *devotio* ilustra una concepción arcaica del sacrificio humano en su condición de «asesinato creador». Se trata, en resumidas cuentas, de una transferencia ritual de la vida sacrificada en beneficio de la acción que se acaba de emprender, que en el caso de Decio es la victoria militar. Se invoca al panteón casi en su totalidad, pero lo que salva al ejército romano es la *ofrenda a los manes*, es decir, el autosacrificio de Decio y la inmolación en masa de los samnitas.

Ignoramos las representaciones del reino de los muertos propias de los antiguos habitantes del Lacio; las que nos han sido transmitidas reflejan el influjo de las ideas griegas y etruscas. Es muy probable que la mitología funeraria arcaica de los latinos prolongara las tradiciones de las culturas neolíticas europeas. Por otra parte, las concepciones del otro mundo que compartían las capas rurales itálicas fueron sólo muy superficialmente modificadas por las influencias ulteriores, griegas, etruscas o helenísticas. Por el contrario, el infierno

23. Ovidio, *Fasti* V, 429-444.
24. Ibíd., VIII, 9-10.

evocado por Virgilio en el canto VI de la *Eneida*, el simbolismo funerario de los sarcófagos de época imperial, las concepciones de origen oriental y pitagórico acerca de la inmortalidad celeste se harán muy populares a partir del siglo I d.C. en Roma y en las restantes ciudades del Imperio.

## 165. Sacerdocios, augures y cofradías religiosas

El culto público, dependiente del Estado, quedaba a cargo de cierto número de oficiantes y cofradías religiosas. Durante la monarquía, el rey detentaba el primer puesto en la jerarquía sacerdotal: era *rex sacrorum* («rey de lo sagrado»). Desgraciadamente, conocemos mal los oficios tal como eran celebrados. Sabemos, sin embargo, que la *Regia* (la «casa del rey») era el lugar en que se practicaban tres categorías de ritos, destinados a Júpiter (o a Juno y a Jano), a Marte y a una diosa de la abundancia agrícola, Ops Consina. Así, observa justamente Dumézil,[25] la casa del rey era el lugar en que se daba la convergencia, con el rey como agente de síntesis, de las tres funciones básicas que, como vamos a ver inmediatamente, administraban por separado los *flamines maiores*. Hay motivos para suponer que, ya en época prerromana, el *rex* estaba rodeado de un cuerpo sacerdotal, del mismo modo que el *rājan* védico tenía su capellán (*purohita*) y el *ri* irlandés sus druidas. Pero la religión romana se caracteriza por su tendencia a la fragmentación y la especialización. A diferencia de la India védica y de los celtas, donde los sacerdocios eran intercambiables y, en consecuencia, aptos para la celebración de cualquier ceremonia, en Roma, por el contrario, cada sacerdote, cada colegio o modalidad tenía unas competencias específicas.[26]

Detrás del *rex* venían, en la jerarquía sacerdotal, los quince *flamines*, y en primer lugar los flamines mayores: los de Júpiter (*flamines dialis*), de Marte y de Quirino. Su nombre se aproxima al sáns-

25. *Rel. rom. arch.*, pág. 576; véase también ibid., págs. 184-185.
26. Ibíd., pág. 571.

crito *brahman*, pero los flamines no formaban una casta y ni siquiera constituían un colegio, sino que cada flamín era autónomo y estaba asignado a una divinidad de la que tomaba su nombre. La institución es sin duda arcaica; los flamines se diferenciaban por su indumentaria ritual y por un gran número de prohibiciones. Gracias a la pasión de anticuario de Aulo Gelo se conoce mejor la situación del *flamen dialis*: no podía alejarse de Roma ni podía llevar sobre sí nudo alguno (si en su casa penetraba un hombre encadenado, había que soltarle inmediatamente); no debía mostrarse desnudo a cielo abierto ni ver el ejército ni montar a caballo; debía evitar todo contacto con las basuras, los muertos o cualquier cosa que evocara la muerte, etc.[27]

En el caso de los flamines de Marte y Quirino, las obligaciones y las prohibiciones eran menos severas. No estamos informados directamente sobre los deberes culturales del *flamen martialis*, pero es probable que actuara en el sacrificio del caballo ofrecido a Marte el 15 de octubre. En cuanto al *flamen quirinalis*, oficiaba en el curso de tres ceremonias; las dos primeras (las Consualias, en verano, el 21 de agosto, y las Robigalias, el 25 de abril) estaban relacionadas seguramente con los cereales.[28]

Conocemos mal los orígenes del colegio de los pontífices. Según una noticia de Cicerón,[29] se puede concluir que el colegio estaba formado por los *pontifices* y además por el *rex sacrorum* y los flamines mayores. Contra la opinión de Kurt Latte,[30] Dumézil ha demostrado la antigüedad de esta institución. Junto al *flamen dialis*, el *pontifex* representaba, en el entorno sagrado del *rex*, una función complementaria. Los flamines desempeñaban sus oficios en cierto modo «al

27. *Noctes atticae* X, 15; véase Plutarco, *Quaest rom.*, 111.

28. G. Dumézil, *Rel. rom. arch.*, págs. 166 y sig., 225-239, 168 y sigs., 277-280. Los doce *flamines minores* estaban asignados a divinidades caídas en desuso ya en época clásica: Volcanus, Palatua, Carmenta, Flora, Pormona, etc.

29. *De domo*, 135, y *Har. resp.*, 12.

30. Este autor presupone una revolución «que elevó a la cabeza de la organización religiosa de Roma al gran pontífice y al colegio que le estaba subordinado»; véase *Romische Religionsgeschichte*, pag. 195. Véase la crítica de G. Dumézil, *op. cit.*, págs. 116 y sigs.

margen de la historia»; ejecutaban regularmente las ceremonias prescritas, pero no tenían poder para interpretar o resolver situaciones inéditas. A pesar de su intimidad con los dioses celestes, el *flamen dialis* no interpretaba la voluntad del cielo, que era responsabilidad de los augures. Por el contrario, el colegio de los pontífices, y más concretamente el *pontifex maximus*, cuya función se limitaban a prolongar los restantes, disponía a la vez de libertad y de iniciativa. Estaba presente en las reuniones en que se decidían los actos religiosos, aseguraba los cultos que se habían quedado sin titulares y supervisaba las fiestas. Bajo la República, era el *pontifex maximus* el que «crea los flamines mayores y las vestales, sobre las que ejerce poderes disciplinares, a la vez que es consejero de las últimas y en ocasiones su representante».[31] Es probable, por consiguiente, que las instituciones de los flamines mayores y del *pontifex* no sean una creación de la Roma monárquica, «que el estatuto rígido de los primeros y la libertad del segundo no deban explicarse mediante determinaciones sucesivas, por su evolución, sino que correspondan a definiciones, a funciones distintas, prerromanas, como se adivina aún a través de sus nombres; era, en fin de cuentas, natural que la mayor parte del legado religioso de la función real pasara al *pontifex*».[32]

Al colegio de los pontífices estaban vinculadas las seis vestales. Elegidas por el pontífice máximo cuando tenían de seis a diez años, las vestales quedaban consagradas durante treinta años. Eran la salvaguardia del pueblo romano por el hecho de cuidar del fuego de la ciudad, que nunca debían permitir que llegara a extinguirse. Su poder religioso dependía de su virginidad; si una vestal faltaba a sus deberes de castidad, era encerrada viva en una tumba subterránea y su compañero era entregado al suplicio. Como observa Dumézil, se trata de un tipo sacerdotal muy original, «al que la etnografía apenas ha hallado paralelos».[33]

31. G. Dumézil, *op. cit.*, pág. 574.
32. Ibíd., pág. 576.
33. Ibíd.

También es institución antigua el colegio de los augures, que gozaba de independencia paralela a la del colegio de los pontífices. Sabemos únicamente que el augur no estaba llamado a descifrar el porvenir. Su función se limitaba a descubrir si tal o cual proyecto (la elección de un lugar de culto, la designación de un funcionario religioso, etc.) era *fas*. Preguntaba a la divinidad: «Si *fas est* ... envíame tal signo». Sin embargo, ya a finales de la monarquía empezaron los romanos a consultar a otros especialistas, autóctonos o extranjeros (véase § 167). Con el tiempo llegaron a introducirse en Roma ciertas técnicas adivinatorias de origen griego o etrusco. El método de los *arúspices* (consistente en examinar las entrañas de las víctimas) era totalmente de origen etrusco.[34]

Además de los colegios, el culto público contaba con cierto número de grupos cerrados o «sodalidades» (de *sodalis* = compañero), cada uno de ellos especializado en una determinada técnica religiosa. Los veinte *fetiales* sacralizaban las declaraciones de guerra y los tratados de paz. Los *salii*, «danzantes» de Marte y de Quirino, repartidos en dos grupos de doce miembros cada uno, actuaban en marzo y en octubre, cuando se pasaba de la paz a la guerra y de la guerra a la paz. Los *fratres arvales* protegían los campos cultivados. La cofradía de los *luperci* celebraba el 15 de febrero las Lupercales. Este rito se encuadraba en las ceremonias específicas del período de crisis que se instauraba con el fin de cada año (véanse §§ 12, 22).[35] Después de sacrificar un macho cabrío en la gruta del Lupanar, los lupercios, vestidos únicamente con un trozo de piel de cabra, iniciaban una carrera purificatoria en torno al Palatino. Mientras corrían, gol-

34. En cuanto a la actividad oracular, que implica la inspiración directa de un dios, se consideraba sospechosa por el mero hecho de que escapaba a la vigilancia del Estado. La recopilación conocida bajo el título *Libros sibilinos* hubo de ser aceptada por entenderse que contenía los secretos referentes al futuro de Roma. Pero era celosamente guardada por los sacerdotes y se consultaba únicamente en casos de extremo peligro.

35. *Februum*, que dio el nombre al mes de febrero (*februarius*), es trad. Varrón como *purgamentum* (*De lingua latina* VI, 13); el verbo *februare* significa «purificar».

pegaban a los transeuntes con sus correas hechas de piel de cabra. Las mujeres se exponían a sus golpes para obtener la fecundidad.[36] Eran ritos a la vez purificatorios y de fecundidad, como otras tantas ceremonias celebradas en el ambiente del Año Nuevo. Se trata con seguridad de un complejo ritual arcaico en el que se detectan rasgos propios de una iniciación del tipo *Männerbund*. Parece, sin embargo, que ya antes de la República se había olvidado el sentido de este complejo ritual.

Tanto en el culto público como en el privado, el sacrificio consistía en la oblación de una materia alimenticia: primicias de cereales, de uva, de vino dulce y sobre todo de animales (bóvidos, ovinos, porcinos y, en los Idus de octubre, de un caballo). Con excepción del caballo de octubre, el sacrificio de animales se atenía al mismo rito. Se efectuaban libaciones preliminares sobre un altar portátil (*foculus*), que representaba el *foculus* del sacrificador, situado delante del templo y junto al altar. Luego el sacrificador inmolaba simbólicamente a la víctima, pasando el cuchillo sacrificial sobre el cuerpo, de la cabeza a la cola, del animal. Originalmente degollaba a la víctima, pero en el ritual clásico había unos sacerdotes (*victimarii*) encargados de esta tarea. La parte reservada a los dioses —hígado, pulmones, corazón y algunas otras porciones— se quemaba sobre el altar. La carne era consumida por el sacrificador y sus compañeros en el culto privado, y por los sacerdotes en los sacrificios celebrados por cuenta del Estado.

## 166. Júpiter, Marte, Quirino y la triada capitolina

A diferencia de los griegos, que desde muy pronto organizaron un panteón perfectamente articulado, los romanos no contaban a comienzos de la época histórica sino con una sola agrupación jerárquica de divinidades, concretamente la tríada arcaica formada por Júpiter, Marte y Quirino, completada con Jano y Vesta. Como dios

36. Plutarco, *Romulus* XXI, 11-12; etc.

protector de los «comienzos», Jano fue colocado a la cabeza de la lista, y Vesta, protectora de la ciudad, al final. Las fuentes literarias, sin embargo, hablan de un gran número de divinidades, aborígenes o tomadas de los griegos y de los etruscos. Pero ni la clasificación ni la jerarquía de estas divinidades estaban claras.[37] Algunos autores antiguos distinguen entre *di indigetes* y *di novensiles*, nacionales (*patrii*) los primeros y recibidos más tarde los segundos.[38] Más valiosa es la secuencia atestiguada en la fórmula de la *devotio* transmitida por Livio: los cuatro grandes dioses (Jano, Júpiter, Marte, Quirino), a los que siguen Bellona y los lares (patronos de la guerra y de la tierra), los *di novensiles* y los *di indigetes*, y finalmente los dioses manes y Tellus (§ 164).

En todo caso, no se puede dudar del carácter arcaico de la tríada formada por Júpiter, Marte y Quirino. El estatuto y las funciones de los tres flamines mayores indican suficientemente la estructura de los dioses cuyo culto aseguran. Júpiter[39] es el dios soberano por excelencia, celeste y fulgurante, fuente de sacralidad y garante de la justicia y de la fecundidad, cosmócrata, si bien la guerra se sustrae a su dominio, que lo es de Marte (Mavors, Mamers), que entre todos los itálicos es el dios de la guerra. También aparece Marte asociado en ocasiones a ciertos ritos pacíficos, pero se trata de un fenómeno bien conocido en la historia de las religiones: la tendencia totalitaria, «imperialista» de ciertos dioses desborda la esfera de su actividad propia. Ello ocurre especialmente en el caso de Quirino.[40] Sin embargo, como ya hemos visto (§ 165), el *flamen quirinalis* interviene únicamente en tres ceremonias relacionadas con el grano. Y lo que es más, etimológicamente, Quirino se relaciona con la comunidad

37. Varrón los distribuía en *certi* (= determinados) e *incerti*, entre los que distinguía veinte dioses principales, *selecti*; véase Agustín, *De civ. Dei* VII, 2.

38. Varrón, *De lingua latina* V, 74; Virgilio, *Georg.* I, 498.

39. Aparece este nombre en osco, en umbro y en los dialectos latinos.

40. Este dios aparece frecuentemente agrupado por Mars gradivus. Ambos poseen escudos sagrados (*ancilia*; Tito Livio, V, 52). Rómulo, hijo de Marte, representante de la realeza mágica y guerrera, es asimilado después de su muerte a Quirino.

de los *viri*, la asamblea (*covirites*) del pueblo romano; en resumidas cuentas, representa la «tercera función» de la división tripartita indoeuropea. Pero en Roma, al igual que en otros sitios, la tercera función sufrió una fragmentación muy acusada, explicable por su polivalencia y su dinamismo.

En cuanto a Jano y Vesta, su agregación a la tríada arcaica prolonga probablemente una tradición indoeuropea. Según Varrón, a Jano pertenecen los *prima*, y a Júpiter los *summa*. Júpiter es, por consiguiente, *rex*, ya que a los *prima* superan los *summa*, pues lo primero aventaja a lo segundo en el orden temporal, mientras que lo segundo se antepone en el de la *dignitas*.[41] Jano se sitúa espacialmente en los umbrales de las casas y en las puertas. En el ciclo temporal le corresponde regir los «comienzos del año». También en el tiempo histórico ocupa Jano los comienzos, pues fue el primer rey del Lacio y soberano de la edad de oro, cuando los hombres y los dioses vivían juntos.[42] Se representa como un ser bifronte, pues «todo tránsito supone dos lugares, dos estados, el que se deja y aquel en que se penetra».[43] Su arcaísmo está fuera de duda, pues también los indoiranios y los escandinavos conocen unos «dioses primeros».

El nombre de Vesta deriva de una raíz indoeuropea que significa «arder»; el fuego perpetuo, el *ignis Vestae* constituye el hogar de Roma. El hecho de que todos los demás templos fueran cuadrangulares, pero no el de Vesta, que es circular, se explica, como ha demostrado Dumézil, por la doctrina india del simbolismo de la Tierra y el Cielo. Los templos deben ser inaugurados y estar orientados conforme a las cuatro direcciones celestes, pero la casa de Vesta no ha de ser inaugurada, ya que toda la potencia de la diosa radica en

41. Varrón, citado por Agustín, *De civ. Dei* VII, 9,1; véase el comentario de G. Dumézil, *Rel. rom. arch.*, pág. 333.

42. Ovidio, *Fasti* I, 247-248. Jano preside también los «comienzos» naturales: protege la concepción del embrión, se le supone fundador de la religión, constructor de los primeros templos, instaurador de los Saturnalia, etc. Véanse las fuentes citadas por G. Dumézil, *op. cit.*, pág. 337.

43. Véase G. Dumézil, *op. cit.*, pág. 337.

la tierra; su santuario es una *aedes sacra*, no un *templum*.[44] No se representaba a Vesta con imágenes, pues el fuego bastaba para figurarla:[45] una prueba más de arcaísmo y de conservadurismo, pues la ausencia de imágenes es característica original de todas las divinidades romanas.

Bajo la dominación etrusca, la vieja tríada de Júpiter, Marte y Quirino perdió actualidad y fue sustituida por la de Júpiter, Juno y Minerva, instituida en tiempo de los Tarquinos. La influencia etrusco-latina, que ya incorporaba ciertos elementos griegos, es notoria. Júpiter Optimus Maximus, como será llamado en adelante, aparece ahora ante los romanos bajo la imagen etrusquizada del Zeus griego. Su culto experimenta ciertas modificaciones. Más aún, cuando el Senado otorga el triunfo a los generales vencedores, éste se desarrolla bajo el signo de Júpiter. Durante la ceremonia, el vencedor se convierte en el doble de Júpiter: avanza sobre un carro, coronado de laurel, revestido de los atributos del dios.[46] A pesar de la presencia de Juno y Minerva en su templo, el único dueño es Júpiter. A él se dirigen los votos y las dedicaciones.

Como observa Dumézil, «Juno es la más importante de las diosas de Roma, y al mismo tiempo la más desconcertante».[47] Su nombre, *Jūno*, deriva de una raíz que expresa la «fuerza vital». Sus funciones son múltiples: preside diversas fiestas relacionadas con la fecundidad de las mujeres (como Lucina, es invocada durante el parto) y también el comienzo de los meses, el «renacer» de la luna, etc. Sin embargo, en el Capitolio era *regina*, título que reflejaba una tradición muy firme, hasta el punto de que fue aceptado durante la República. En resumen, Juno estaba asociada a las tres funciones de la ideología indoeuropea: la realeza sagrada, la fuerza guerrera, la fe-

44. Ibíd., pág. 323. En el Irán, también Atar, el fuego, aparece al final de la lista de los Amesha Spenta; véase ibíd., pág. 329.

45. Ovidio, *Fasti* VI, 299.

46. Servio, *Ad Ecl.* IV, 27. Plutarco, *Aemilius Paulus*, 32-34, describe detalladamente el triunfo de Paulo Emilio después de la victoria de Pidna (168 a.C.); véase el comentario de G. Dumézil, *op. cit.*, págs. 296-298.

47. G. Dumézil, *op. cit.*, pág. 299.

cundidad. Dumézil compara esta polivalencia con una concepción común a la India védica y al Irán, concretamente la diosa que asume las tres funciones al tiempo y las concilia, constituyéndose así en una especie de modelo de la mujer en la sociedad.[48]

En cuanto a Minerva, era la patrona de las artes y de los artesanos. Su nombre es probablemente itálico (derivado de la raíz indoeuropea **men-*, que designa cualquier actividad del espíritu); sin embargo, los romanos la recibieron a través de los etruscos. En efecto, ya en Etruria representaba *Menrva* (Minerva) una adaptación de Palas Atenea.

En resumen: la tríada capitolina no representa la pervivencia de una tradición romana. Únicamente Júpiter corresponde a la herencia indoeuropea. La asociación de Juno y Minerva se debió a los etruscos. También para ellos desempeñaba una función en la jerarquía del panteón la tríada divina. Sabemos, por ejemplo, que presidía la fundación de los templos.[49] Pero prácticamente esto es todo lo que sabemos.

## 167. Los etruscos. Enigmas e hipotesis

Roma se enfrentó muy pronto con el mundo etrusco. Resulta difícil, sin embargo, precisar las recíprocas influencias culturales. La documentación arqueológica (tumbas, frescos, estatuas, objetos diversos) nos hablan de una civilización altamente desarrollada, pero no conocemos la lengua etrusca. Por otra parte, ningún historiador de la Antigüedad nos ha conservado noticias sobre la religión, la cultura y la historia de los etruscos a semejanza de lo que hicieron para los tracios, los celtas o los germanos. Por otra parte, los autores latinos no nos han transmitido datos esenciales sobre la religión etrusca sino a partir del siglo I a.C., cuando la herencia original ya había experimentado el influjo helenístico. Finalmente, se discute

48. Ibid., págs. 307 y sigs., con análisis de la función de Sarasvati y de Anahita.
49. Servio, *Ad Aen.* I, 422.

acerca del origen mismo del pueblo etrusco, lo que reduce el valor de las inducciones comparativas.

Según la tradición recogida por Herodoto,[50] los etruscos eran descendientes de los lidios. En efecto, este origen asiánico parece confirmado por ciertas inscripciones descubiertas en Lemnos. Pero las formas culturales desarrolladas en Etruria no reflejan las realidades asiánicas. Lo que es seguro es que muy pronto se desarrolló una simbiosis entre los conquistadores llegados de ultramar y las poblaciones aborígenes instaladas entre el Po y el Tíber, es decir, en la región que en el siglo VI a.C. constituía Etruria. La civilización de los etruscos era ciertamente superior; disponían de una flota importante, practicaban el comercio, utilizaban el hierro y construían ciudades fortificadas. Su forma de organización política más importante era la confederación de ciudades; la metrópoli contaba con doce. Pero la población de esas ciudades era etrusca sólo en parte; el resto estaba formado por umbros, vénetos, ligures y otras poblaciones itálicas.

Las influencias griegas se hicieron notar desde fecha muy temprana, tanto en el arte como en la religión. El dios etrusco Fufluns fue representado como Dioniso, junto a Semla (Semele) y Areatha (Ariadna). Aparecen asimismo Artumes (Artemis) y Aplu (Apolo). Por otra parte, numerosas divinidades auténticamente etruscas llevan nombres latinos o faliscos: Uni (Juno), Nethuns (Neptuno), Maris (Marte), Satres (Saturno). El nombre del héroe mitológico Mastarna (etrusco *maestrna*) deriva del latín *magister*. La asimilación de las divinidades romanas a las griegas tuvo como modelo el precedente etrusco: Juno, Minerva, Neptuno se convirtieron en Hera, Atenea, Poseidón, a imitación de los etruscos Uni, Menrva y Nethuns. En resumen, la cultura y en especial la religión etruscas se caracterizan por una asimilación precoz de elementos itálicos y griegos.[51] Se

50. Herodoto, I, 94.

51. F. Altheim subraya el hecho de que la herencia asiánica y mediterránea resulta más fácil de señalar no al comienzo, sino al final de la historia etrusca; véanse *A History of Roman Religion*, pág. 50; *La religion romaine antique*, pág. 42.

trata sin duda de una síntesis original, pues el genio etrusco elabora las ideas ajenas conforme a una vocación propia. Pero ignoramos la mitología y la teología etruscas. Ni siquiera nos atreveríamos a considerar excepción el caso de Hercle (Heracles), pues, a pesar de los esfuerzos de J. Bayet, lo único que sabemos es que era muy popular en Etruria y que poseía una mitología original, distinta de la tradición griega, y que incorporaba además ciertos elementos de origen oriental (Melkart).[52] En cuanto a la teología, sería vano creer que es posible reconstruirla a partir de algunas noticias tardías sobre los «libros» etruscos. Como veremos enseguida, estas noticias se refieren casi exclusivamente a las técnicas adivinatorias.

A falta de textos, los investigadores se han centrado en el análisis minucioso del material arqueológico. La estructura arcaica del culto de los muertos y de las diosas ctónicas recuerda las tumbas y las esculturas de Malta, de Sicilia y del Egeo (véase § 34). Las necrópolis, verdaderas ciudades de los muertos, se elevaban junto a las ciudades de los vivos. Las tumbas contenían ricos ajuares, especialmente de armas para los hombres y de joyas para las mujeres. Se practicaban sacrificios humanos, costumbre que más tarde daría origen a los juegos gladiatorios. Las inscripciones funerarias indican únicamente la ascendencia materna del difunto. Las tumbas de los hombres aparecen adornadas con un falo, mientras que las de las mujeres ostentan cipos en forma de casa. La mujer encarnaba la casa misma, es decir, la familia.[53] Bachofen hablaba de «matriarcado». Lo que parece cierto es que la mujer ocupaba una posición eminente en la sociedad etrusca. Las mujeres participaban en los banquetes al lado de los hombres. Los autores griegos notaban con

52. J. Bayet, «Héraclès-Herclé dans le domaine étrusque», en *Les origines de l'Hercule romain*, 1926, págs. 79-120; íd., *Herclé, étude critique des principaux monuments relatifs a l'Hercule etrusque*, 1926.

53. Los falos funerarios aparecen a partir del siglo IV a.C., mientras que los cipos en forma de casa están atestiguados mucho antes. En Etruria se mencionaba el *prenomen* del padre y el *nomen* de la familia materna: «La madre se consideraba no una personalida individual, sino más bien como miembro de su linaje» (F. Altheim, *La rel. rom. antique*, pág. 46; véase *A History of Rom. Rel.*, págs. 51 y sigs.).

asombro que las esposas etruscas gozaban de una libertad que en Grecia se permitía únicamente a las hetairas. En efecto, aparecían ante los hombres sin velo, y los frescos funerarios las representan con túnicas transparentes y animando con sus gritos y sus gestos a los atletas que combatían desnudos.[54]

A finales de la República, los romanos sabían que la religión de los etruscos contaba con «libros», comunicados por personajes sobrenaturales, como la ninfa Veges o Tages. Según la leyenda, el último surgió de un surco; tenía el aspecto de un niño y la sabiduría de un anciano. La muchedumbre reunida en torno a Tages se preocupó de poner por escrito su enseñanza, y tal es el origen de la *haruspicinae disciplina*.[55] El motivo mítico de la revelación de un libro «santo» (o que contiene la doctrina secreta) por un ser sobrenatural se halla atestiguado desde Egipto y Mesopotamia hasta la India medieval y el Tibet. Este argumento se popularizó sobre todo en época helenística. La epifanía de Tages como *puer aeternus* nos recuerda el hermetismo (véase § 209), lo que no implica necesariamente una lectura «alquímica», tardía por consiguiente, de la tradición etrusca. Para nuestro propósito, lo importante es el hecho de que, a comienzos del siglo I a.C., se suponía que los etruscos habían conservado en sus *libri* ciertas revelaciones de orden sobrenatural. Esencialmente, aquellos textos podían clasificarse en *libri fulgurales* (teoría del rayo), *libri rituales* (a los que pertenecen los *acherontici*) y *libri haruspicini* (completados por los *libri fatales*).

La doctrina sobre el rayo, tal como la conocemos a través de Séneca y Plinio,[56] comprendía un repertorio que daba el significado del trueno para cada día del año. Dicho de otro modo: el cielo, dividido en dieciséis secciones, constituía un lenguaje virtual, actualizado a través de los fenómenos meteorológicos. La significación de un relámpago venía dada por las porciones del cielo donde aquél se

54. F. Altheim, *La rel. rom.*, pág. 48; *A History*, págs. 61 y sigs.

55. Cicerón, *De div.* II, 51. Lido precisa que los griegos asimilaban el niño Tages a Hermes Ctónico.

56. *Naturales quaestiones* II, 31-34 y 47-51; *Naturalis Historia* II, 137-146.

iniciaba o terminaba. Los once tipos de rayos estaban manejados por diferentes dioses. El mensaje era, por consiguiente, de origen divino, si bien era transmitido en un «lenguaje secreto» conocido únicamente de los sacerdotes especializados, los arúspices. Han sido oportunamente subrayadas las semejanzas con la doctrina caldea.[57] Pero, bajo la forma en que nos ha sido transmitida, la teoría de los rayos delata ciertos influjos de la ciencia helenística, desde los *Meteorologica* del Pseudo-Aristóteles hasta las concepciones de los «magos caldeos».[58] Pero, en última instancia, aquellas influencias modificaron sobre todo el lenguaje, adaptándolo al entorno cultural de la época. La idea fundamental, y más concretamente la homología macrocosmos-microcosmos, es arcaica.

También la técnica aruspicina, o interpretación de los signos inscritos en las entrañas de las víctimas, presuponía la correspondencia entre los tres planos de referencia: divino, cósmico y humano. La particularidad de las distintas regiones del órgano indicaba la decisión de los dioses y, en consecuencia, predecía el desarrollo inminente de los acontecimientos históricos. El modelo en bronce de un hígado de carnero, descubierto en Piacenza en 1877, contiene cierto número de trazos a buril y los nombres de unas cuarenta divinidades.[59] El modelo representa a la vez la estructura del mundo y la distribución del panteón.

La doctrina de la homología macro-microcosmos nos informa igualmente de lo que podríamos llamar la concepción etrusca de la historia. Según los *libri fatales*, una vida humana se despliega en doce hebdómadas; después de la duodécima, los hombres «salen de su espíritu» y los dioses ya no les envían ningún signo.[60] De manera semejante, los pueblos y los Estados, lo mismo Etruria que Roma, tie-

57. Véase, en definitiva, A. Piganiol, «Les Étrusques, peuple d'Orient», págs. 340-342.

58. Véase, en especial, S. Weinstock, «Libri Fulgurales», págs. 126 y sigs.

59. Se discute todavía la fecha del modelo; data probablemente del siglo III o II a.C. Son evidentes las analogías con la hepatoscopia mesopotámica; verosímilmente fueron reforzadas en virtud de influjos posteriores.

60. Varrón, texto citado y comentado por A. Bouché-Leclerq, *Histoire de la divination* IV, págs. 87 y sigs.; véanse C. O. Thulin, *Die Ritualbücher*, págs. 68 y sigs.; G. Dumézil, *Rel. rom. arch.*, págs. 653 y sigs.

nen un plazo fijado conforme a las normas que rigen el universo. Se ha hablado del pesimismo de los etruscos, sobre todo a propósito de su creencia en un riguroso determinismo cósmico y existencial. Pero se trata de una concepción arcaica que comparten numerosas sociedades tradicionales: el hombre es solidario de los ritmos mayores de la creación, pues todos los modos de la existencia —cósmicos, históricos, humanos— reiteran en su plano específico de referencia el modelo ejemplar revelado por la trayectoria cíclica de la vida.

Es difícil reconstruir las creencias etruscas sobre la muerte y sobre la existencia de ultratumba. A partir del siglo IV a.C., las pinturas funerarias representan un infierno «distinto del griego, pero inspirado en él: el muerto viaja a caballo o en carro; es acogido en el otro mundo por un grupo de hombres que son quizá sus antepasados; le espera un festín presidido por Hades y Perséfone, que se llaman aquí *Eita* y *Phersipnai*».[61] Por otra parte, las pinturas representan toda una demonología que no es de origen griego. El protagonista, Charun, a pesar de su nombre griego, es una creación original de la mitología etrusca. «Si su nariz ganchuda hace pensar en un ave de presa, y sus orejas en un caballo, sus dientes rechinantes, en los monumentos en que el rictus cruel de sus labios los deja al descubierto, evocan la imagen de un animal de presa, dispuesto a devorar a sus víctimas.»[62] Después de golpearla, Charun conduce a su víctima en el viaje a los infiernos. Pero su misión termina en el umbral del otro mundo, donde, a juzgar por las escenas pintadas sobre los muros de las tumbas, el difunto conoce una existencia ulterior llena de placeres.

Los escasos fragmentos conocidos de los *libri acherontici* no nos permiten establecer comparación alguna con el *Libro de los Muertos* egipcio. Según el escritor cristiano Arnobio (siglo IV), «en sus *libri acherontici* promete Etruria que, en virtud de la sangre de animales ofrecidos a determinadas divinidades, las almas se harán divinas y se librarán de la condición mortal».[63] Servio añade una noticia impor-

61. G. Dumézil, *op. cit.*, págs. 676-677.
62. F. de Ruyt, *Charun, démon étrusque de la mort*, págs. 146-147.
63. *Adversus nationes* II, 62.

tante: como resultado de determinados sacrificios, las almas se transforman en dioses a los que se califica de *animales* en razón de su origen.[64] Se trataría, por tanto, de una divinización obtenida como fruto de unos ritos cruentos, cosa que podemos interpretar como un rasgo de arcaísmo o como un sacrificio-sacramento comparable a la iniciación en los Misterios de Mitra (véase § 217). En todo caso, la «divinización de las almas» añade una nueva dimensión a la escatología etrusca.

Podemos afirmar que, en definitiva, nos es desconocido el núcleo esencial del pensamiento religioso etrusco. El prestigio de que gozaban, ya desde los comienzos de Roma, sus métodos de adivinación, de *orientatio* y de construcción de ciudades y edificios sagrados indica la estructura cosmológica de la teología de los etruscos y parece explicar sus esfuerzos por abrir brecha en el enigma del tiempo histórico. Es muy probable que tales concepciones ayudaran al proceso de maduración de la religiosidad romana.

## 168. Crisis y catástrofes: del dominio galo a la segunda guerra púnica

En el año 496 a.C., poco después de la expulsión del último rey etrusco y la instauración de la República, fue erigido un templo al pie del Aventino en honor de una nueva tríada, formada por Ceres, Líber y Líbera. Es probable que la política tuviera mucho que ver con la instauración de este culto dedicado a tres divinidades protectoras de la fecundidad. El santuario, un lugar consagrado desde hacía mucho tiempo a los cultos agrarios, pertenecía a los representantes de la plebe.[65] Etimológicamente, Ceres significaba el «crecimiento» personificado. La existencia de un *flamen cerialis*, así como el carácter particular de los ritos celebrados con ocasión de las Cerealias (19 de abril)

64. *Ad Aen* III, 168.

65. Según la tradición, el templo fue resultado de la primera consulta de los *Libros sibilinos*, pero se trata de un anacronismo.

confirman el arcaísmo de la diosa. En cuanto a Líber, su nombre parece derivar de la raíz indoeuropea **leudh*, que significa «el de la germinación, el que asegura el nacimiento y la cosecha».[66] Según Agustín,[67] la pareja formada por Líber y Líbera favorecía la procreación y la fecundidad universales, «liberando» la semilla en el curso de la unión sexual.[68] En ciertos lugares de Italia, su fiesta, las Liberalias (17 de marzo), incluía elementos licenciosos: procesión con un falo, que debían coronar públicamente las más castas matronas, frases obscenas, etc.[69] Pero muy pronto la tríada de Ceres, Líber y Líbera fue asimilada (*interpretatio graeca*) a la formada por Deméter, Dioniso (Baco) y Perséfone (Proserpina).[70] Con el nombre de Baco llegaría a hacerse famoso Líber y conocería una fortuna excepcional como fruto de la difusión del culto dionisíaco (véase pág. 166, *infra*).

Roma se había familiarizado con los dioses griegos ya en el siglo VI a.C., bajo la dominación etrusca. Pero desde comienzos de la República se produce una asimilación rápida de divinidades griegas: los Dióscuros en el año 499, Mercurio en el 495, Apolo en el 431 (con ocasión de una peste; fue, por tanto, el «dios médico» el que ante todo fue introducido). Venus, originalmente nombre común que significaba el encanto mágico, fue identificada con la Afrodita griega, pero la estructura de la diosa cambió más tarde bajo el influjo de la leyenda troyana. Un proceso similar caracteriza la asimilación de las divinidades latinas e italiotas. Diana se recibió de los albanos y fue ulteriormente homologada a Artemis. En el año 396 a.C. fue invitada a instalarse ceremonialmente en Roma Juno Regina, la diosa patrona de Veyes. En un célebre pasaje describe Tito Livio el rito de la *evocatio*; el dictador Camilo se dirigió a la diosa de los sitiados: «Y tú, Juno Regina, que favoreces ahora a Veyes, te pido que nos sigas a los vencedores hasta nuestra ciudad, que pronto será la tuya, don-

66. E. Benveniste, «Liber et liberi»; G. Dumézil, *op. cit.*, pág. 383.

67. *De civ. Dei* VII, 3.

68. Ibíd. VII, 9.

69. Ibíd. VII, 21.

70. Véase J. Bayet, «Les "Céralia", altération d'un culte latin par le mythe grec» (= *Croyances et rites dans la Rome antique*) especialmente págs. 109 y sigs.

de te acogerá un templo digno de tu grandeza».[71] Los de Veyes «ignoraban que sus propios adivinos y los oráculos extranjeros los habían ya entregado, que los dioses ya estaban convocados a compartir sus despojos y que otros, atraídos fuera de su ciudad por los votos, miraban ya de soslayo los templos y las nuevas moradas que les esperaban entre los enemigos; en una palabra: que estaban viviendo su último día».

La invasión de los celtas durante el primer cuarto del siglo IV interrumpió los contactos con el helenismo. La devastación de Roma (en el año 390 a.C. aproximadamente) fue tan radical que algunos pensaron en abandonar las ruinas para siempre e instalarse en Veyes. Al igual que Egipto después de la irrupción de los hicsos (véase § 30), el incendio de la ciudad quebrantó la confianza de los romanos en su propio destino histórico. Hasta después de la victoria de Sentinum (año 295 a.C.) no se librarían Roma e Italia de la dominación de los galos. Se restablecieron las comunicaciones con el mundo griego y los romanos reanudaron su política de conquista. Hacia finales del siglo III a.C., Roma era la potencia más fuerte de Italia. En adelante, las vicisitudes políticas repercutirían, y en ocasiones gravemente, sobre las instituciones religiosas tradicionales. Para un pueblo tan dado a leer en los acontecimientos históricos otras tantas epifanías divinas, las victorias o los desastres militares estaban cargados de significaciones religiosas.

Cuando poco después se vio en peligro la existencia misma del Estado romano a causa de la segunda guerra púnica, la religión experimentó profundas transformaciones. Roma apeló a todos los dioses de cualquier origen que fuesen. Los arúspices y los *Libros sibilinos* descubrían las causas de los desastres militares en diferentes culpas de orden ritual. Siguiendo las indicaciones de los *Libros sibilinos*, el Senado promulgó medidas saludables: sacrificios, lustraciones, ceremonias y procesiones desacostumbradas, e incluso sacrificios humanos. El desastre de Cannas (año 216 a.C.), que se volvió aún más amenazador por los numerosos prodigios y el incesto de

71. Tito Livio, V, 21, 3-22.

dos vestales, hizo que el Senado se decidiera a enviar a Fabio Píctor con la misión de consultar al oráculo de Delfos. En Roma, los *Libros sibilinos* ordenaban practicar sacrificios humanos; dos griegos y dos galos fueron enterrados vivos.[72] Se trata con toda probabilidad de un rito de estructura arcaica, el «asesinato creador».[73]

Finalmente, en los años 205-204 a.C., en vísperas de la victoria sobre Aníbal y siguiendo una indicación de los *Libros sibilinos*, Roma introdujo la primera divinidad asiática, Cibeles, la Gran Madre de Pesinunte.[74] La famosa piedra negra que simbolizaba a la diosa fue traída de Pérgamo por una escuadra romana. Recibida solemnemente en Ostia, Cibeles fue instalada en su templo erigido sobre el Palatino.[75] Sin embargo, el carácter orgiástico del culto y ante todo la presencia de sacerdotes eunucos suponían un contraste violento con la austeridad romana. El Senado no tardaría en regular cuidadosamente las manifestaciones cultuales. Los sacrificios fueron confinados estrictamente al interior del templo, con excepción de una procesión anual que llevaba el betilo a su baño. Se prohibió a los ciudadanos romanos sacrificar a Cibeles conforme al rito anatolio. El personal al servicio de la diosa quedó limitado a un sacerdote, una sacerdotisa y sus ayudantes, pero ni los romanos ni sus esclavos tenían derecho a ejercer aquellas funciones. En cuanto al culto romano oficial, estaba regulado por un pretor urbano.

Sin embargo, en el año 204 a.C., el Senado consintió en la instauración de sodalidades con participación exclusiva de miembros de la aristocracia; su función principal se reducía a la celebración de banquetes en honor de Cibeles. En resumen, la introducción de la

72. Tito Livio, XXII, 57,6.

73. A fin de asegurarse la victoria, Jerjes hizo enterrar vivos a nueve muchachos y nueve muchachas cuando se embarcó para Grecia. Sabido es, por otra parte, que Temístocles, como resultado de un oráculo, hizo sacrificar tres jóvenes prisioneros en vísperas de la batalla de Salamina (=Plutarco, *Vita Them.*, XIII). Sobre este tema mítico-ritual, véase M. Eliade, *De Zalmoxis à Gengis Khan*, págs. 178 y sigs.

74. Tito Livio, XXIX, 10 y sigs.

75. Conviene recordar que, gracias a la leyenda de Eneas, Cibeles no era en el fondo una divinidad extranjera.

primera divinidad asiática fue obra de la aristocracia. Los patricios estaban convencidos de que tocaba a Roma desempeñar un papel importante en Oriente. Pero la presencia de Cibeles no tuvo consecuencias. La invasión de los cultos orientales se produciría un siglo más tarde. Ciertamente, después de los sufrimientos y el terror de la segunda guerra púnica, Roma se sentía doblemente atraída por las divinidades asiáticas. Pero una vez más nos encontramos en este punto con la ambigüedad específicamente romana, que implicaba a la vez la exigencia de regular los cultos extranjeros y el temor a perder sus posibles beneficios.[76] Sin embargo, no pudieron evitarse las consecuencias de estas dos guerras y de la fulgurante victoria final. Por una parte, se concentró en Roma un número considerable de refugiados de todas las regiones de Italia y de esclavos extranjeros. Por otra, ciertos sectores de la población se alejaron cada vez más de la religión tradicional. En Roma, al igual que en todo el mundo mediterráneo a partir del siglo IV, cada día resultaba más urgente la necesidad de una experiencia religiosa personal. Esta experiencia religiosa era accesible sobre todo en los conventículos y en las sociedades cerradas del tipo de la «religión mistérica», dicho de otro modo: en las sociedades secretas capaces de eludir la vigilancia del Estado. De ahí que el Senado prohibiera la participación de los ciudadanos romanos, e incluso de sus esclavos, en el culto anatolio de Cibeles.

En el año 186 a.C., las autoridades descubrieron con sorpresa que en Roma se celebraban incluso *bachanalia*, o «misterios orgiásticos» nocturnos. El culto de Dioniso había experimentado una considerable difusión en todo el mundo mediterráneo, especialmente en época helenística (véase § 206). A renglón seguido de la dominación romana de la Magna Grecia, las asociaciones esotéricas de *mystes* se extendieron por la península, especialmente por Campania. En efecto, fue una sacerdotisa-vidente originaria de Campania la que introdujo en Roma un culto secreto, modificado según sus propias prescripciones, que incluía determinados ritos comparables a los de los Misterios. Como resultado de una denuncia, que el cónsul hizo pú-

76. Véase J. Bayet, *Histoire ... de la religion remaine*, pág. 154.

blica inmediatamente, se llevó a cabo una investigación que reveló las proporciones del culto y su carácter orgiástico. Los adeptos, en número superior a siete mil, fueron acusados de incontables abominaciones: no sólo prestaban juramento de no revelar nada, sino que además practicaban la pederastia y organizaban asesinatos para apoderarse de fortunas enteras. Los ritos se celebraban en el mayor de los secretos. Según Tito Livio,[77] los hombres, como enajenados y con el cuerpo agitado, proferían palabras proféticas; las mujeres, «con los cabellos sueltos a la manera de las bacantes», corrían hasta el Tíber «agitando antorchas encendidas» que hundían en el agua y sacaban en llamas, «pues se mezcla azufre vivo con cal».[78]

Algunas acusaciones recuerdan los estereotipos utilizados más tarde en todos los procesos de herejía y brujería. La rapidez y la severidad de la investigación, la dureza de la represión (varios millares de ejecuciones en todo el país) demuestran el carácter político del proceso. Las autoridades denunciaron el peligro que suponían las sociedades secretas, con riesgo de conjuraciones capaces de intentar un golpe de Estado. Indudablemente, el culto báquico no quedó totalmente abolido, pero se prohibió participar en él a los ciudadanos romanos. Por otra parte, toda ceremonia báquica, obligatoriamente limitada a cinco miembros, debía ser autorizada por una decisión del Senado. Fueron destruidos los edificios y los objetos de culto, salvo cinco que «poseían una cierta sacralidad».

Todas estas medidas de terror demuestran hasta qué punto consideraba sospechosas el Senado las asociaciones religiosas que escapaban a su vigilancia. El senadoconsulto contra las bacanales nunca perdería validez; tres siglos más tarde serviría de modelo para la persecución contra los cristianos.

77. Tito Livio, XXXIX, 13,12.

78. Se les acusaba además de hacer desaparecer de manera horrible a quienes se negaban a participar en sus crímenes y excesos (ibíd., XXXIX, 13,13). Un análisis minucioso del texto de Tito Livio y del senadoconsulto del año 186 sobre las bacanales, en A. Bruhl, *Liber Pater*, págs. 82-116.

# Capítulo XXI

# Celtas, germanos, tracios y getas

## 169. Persistencia de los elementos prehistoricos

El impacto de los celtas en la historia antigua de Europa se hizo sentir durante menos de dos siglos, desde la conquista del norte de Italia en el siglo V (Roma fue asaltada en el año 390 a.C.) hasta el saqueo del santuario de Apolo en Delfos, en el año 279 a.C. Poco tiempo después quedaría sellado el destino de los celtas, atrapados entre la expansión de las tribus germánicas y la presión de Roma. Su poderío no dejaría ya de declinar. Pero los celtas eran herederos de una protohistoria singularmente rica y creadora. Como veremos más adelante, los datos aportados por la arqueología son de gran importancia para el conocimiento de la religión céltica.

Los protoceltas son muy probablemente los creadores de la cultura llamada de los «Campos de Urnas» (*Urnfield*),[1] formada en Europa central entre los años 1300 y 700 a.C. Habitaban en aldeas, practicaban la agricultura, utilizaban el bronce e incineraban a sus muertos. Sus primeras migraciones (siglos X y IX a.C.) los llevaron hasta Francia, España y Gran Bretaña. Por los años 700-600 a.C. se difundió en Europa central el uso del hierro; se trata de la cultura

1. Designada de este modo porque incineraban a sus muertos y colocaban la cenizas en urnas enterradas a continuacion en un cementerio.

llamada de Hallstatt, caracterizada por una estratificación social muy marcada y por ritos funerarios diferentes. Es probable que tales innovaciones fueran resultado de influencias culturales iranias transmitidas por los cimerios (originarios del Mar Negro). En aquel momento se formó la aristocracia militar celta. Los cadáveres (al menos los de los jefes) no eran incinerados, sino que, junto con sus armas y otros objetos preciosos, se depositaban en un carro de cuatro ruedas que a continuación era sepultado en una cámara cubierta por un túmulo. Hacia el año 500 a.C., durante la segunda Edad del Hierro, conocida por el nombre de La Tène, conoció su apogeo la creatividad artística del genio celta. Las obras de orfebrería y los innumerables objetos de metal sacados a la luz por las excavaciones han sido calificados como «una gloria del mundo bárbaro, una aportación grande, aunque limitada, de los celtas a la cultura europea».[2]

A la vista de la penuria de las fuentes sobre la religión, resultan inestimables los documentos arqueológicos. Gracias a las excavaciones sabemos que los celtas atribuían una gran importancia al espacio sagrado, es decir, a los lugares consagrados conforme a reglas estrictas en torno a un altar en el que se practicaban los sacrificios. (Como veremos, los autores antiguos hablan de la delimitación ritual del espacio sagrado y aluden al simbolismo del «centro del mundo», que aparecen asimismo en la mitología irlandesa.) También gracias a las excavaciones sabemos que los distintos tipos de ofrendas se depositaban en pozos rituales, de dos a tres metros de profundidad. Al igual que el *bothros* griego o el *mundus* romano, aquellas fosas rituales facilitaban la comunicación con las divinidades del mundo subterráneo. Estos pozos están atestiguados desde mediados del segundo milenio; a menudo se llenaban con objetos de oro y plata apilados en calderos ceremoniales ricamente ornamentados.[3] (En las leyendas medievales y en el folclore céltico pervive el recuerdo de aquellos pozos que comunicaban con el mundo subterráneo y de los tesoros enterrados).

2. A. Ross, *Pagan Celtic Britain*, pág. 35. Véase una selección de reproducciones en J. J. Hatt, *Les Celtes et les Gallo-Romains*, págs. 101 y sigs.

3. S. Piggott, *Ancient Europe*, págs. 215 y sigs.; íd., *The Druids*, págs. 62 y sigs.

No menos importante es la confirmación aportada por la arqueología en relación con la difusión y la continuidad del culto al cráneo. Desde los cilindros en piedra calcárea decorados con cabezas estilizadas, descubiertos en el Yorkshire y que se remontan hasta el siglo XVIII a.C., y hasta la Edad Media, en todas las regiones habitadas por las tribus célticas se hallan atestiguados los cráneos y las representaciones de «cabezas cortadas». Han sido exhumados cráneos depositados en nichos o incrustados en los muros de los santuarios, cabezas esculpidas en piedra e innumerables imágenes de madera sumergidas en las fuentes. De la importancia religiosa de estos cráneos hablaron ya los autores clásicos, y a pesar de las prohibiciones de la Iglesia, la exaltación de la «cabeza cortada» desempeña un cometido importante en las leyendas medievales y en el folclore británico e irlandés.[4] Se trata ciertamente de un culto que hunde sus raíces en la prehistoria y que ha sobrevivido en numerosas culturas asiáticas hasta el siglo XIX.[5] El valor mágico-religioso original de la «cabeza cortada» se vio reforzado ulteriormente por las creencias que situaban en el cráneo la fuente primaria del *semen virile* y la sede del «espíritu». Entre los celtas, el cráneo constituía el receptáculo por excelencia de una fuerza sagrada, de origen divino, que protegía al propietario contra toda clase de peligros y le aseguraba a la vez salud, riqueza y victoria.

En resumen, los descubrimientos arqueológicos han venido a poner de relieve, por una parte, el arcaísmo de la cultura céltica, y por otra, la continuidad de ciertas ideas religiosas capitales desde la protohistoria hasta la Edad Media. Muchas de esas ideas y costumbres pertenecían al viejo fondo religioso del Neolítico, pero fueron muy pronto asimiladas por los celtas y parcialmente integradas en el sistema teológico heredado de sus antepasados indoeuropeos. La sorprendente continuidad cultural puesta de relieve por la arqueología permite al historiador de la religiosidad céltica utilizar unas fuentes tardías, en primer lugar los textos irlandeses redactados entre los

4. Véase A. Ross, *op. cit.*, págs. 97-164, figs. 25-86 y láminas 1-23.

5. Véanse M. Eliade, *Le Yoga*, págs. 299, 401-402; íd., *Le Chamanisme*, págs. 339 y sigs.

siglos VI-VIII d.C., pero también las leyendas épicas y el folclore que aún pervivió en Irlanda hasta finales del siglo XIX.

## 170. La herencia indoeuropea

Otras fuentes corroboran el arcaísmo de la cultura céltica. En Irlanda hallamos numerosas costumbres e ideas atestiguadas en la India antigua, al paso que la prosodia es análoga a la del sánscrito o el hitita; como dice Stuart Piggot, se trata de «fragmentos de una herencia común al segundo milenio».[6] Al igual que los brahmanes, los druidas atribuían una considerable importancia a la memoria (véase § 172). Las antiguas leyes irlandesas estaban compuestas en verso para asegurar su memorización. El paralelismo entre los tratados jurídicos irlandeses e hindúes se verifica no sólo en cuanto a la forma y la técnica, sino muchas veces también en lo que concierne a su dicción.[7] Recordemos otros ejemplos de paralelismo indocéltico: el ayuno como medio de reforzar una demanda jurídica; el valor mágico-religioso de la verdad;[8] la costumbre de intercalar pasajes poéticos en la prosa narrativa épica, especialmente en los diálogos; la importancia de los bardos y sus relaciones con los soberanos.[9]

6. *The Druids*, pág. 88. Según M. Dillon, los druidas y los brahmanes conservaron unas prácticas y creencias indoeuropeas que sobrevivieron en el mundo gaélico hasta el siglo XVIII y en la India hasta nuestros días; véase «The archaism of Irish tradition», pág. 246. Véase también, del mismo autor, *Celt and Aryan*, págs. 52 y sigs. Estudiando los ritos funerarios irlandeses e indios, H. Hartmann estima que la estructura de la mentalidad irlandesa se aproxima más a la de la India antigua que a la de Inglaterra o Alemania; véase *Der Totenkult in Irland*, pág. 207.

7. D. A. Binchy, «The linguistic and historical value of the Irish Law Tracts», citado por M. Dillon, «The archaism», pág. 247.

8. Véanse referencias en M. Dillon, «The archaism», págs. 247, 253 y sigs. Véase también íd., *Celt and Aryan.*

9. G. Dumézil, *Servius et la Fortuna*, págs. 221 y sigs., y *passim*; J. E. Caerwyn Williams, «The Court Poet in Medieval Ireland», págs. 99 y sigs. Precisemos que aparecen también analogías con el mundo sumero-acadio, explicables por los contactos de los indoeuropeos con los pueblos el Próximo Oriente antiguo; véase H. Wagner, «Studies in the Origins of early Celtic tradition», pags. 62 y sigs., y *passim*.

A causa de la prohibición ritual de la escritura, no disponemos de ningún texto sobre la religión de los celtas continentales redactado por un autóctono. Nuestras únicas fuentes son las pocas descripciones de los autores grecolatinos, junto a un gran número de monumentos figurativos, la mayor parte de época galorromana. En contrapartida, los celtas insulares, concentrados en Escocia, el País de Gales y sobre todo Irlanda, produjeron una abundante literatura épica. A pesar de haber sido compuesta después de la conversión al cristianismo, esta literatura prolonga en gran parte la tradición mitológica precristiana. Lo mismo cabe decir a propósito del rico folclore irlandés.

Las noticias de los autores clásicos se ven muchas veces confirmadas por los documentos irlandeses. César afirma que los galos reconocían dos clases privilegiadas, la de los druidas y la de los caballeros, y una tercera oprimida, la del «pueblo».[10] Se trata de la misma estratificación tripartita de la sociedad reflejada en la conocida ideología indoeuropea (véase § 63), que aparece en Irlanda poco después de su conversión al cristianismo. En efecto, bajo la autoridad del **rig* (equivalente fonético del sánscrito *rāj* y el latín *reg*), la sociedad se divide en druidas, aristocracia militar (la *flaith*, propiamente «fuerza», equivalente fonético exacto del sánscrito *kṣatra*) y ganaderos, «los *bo airig*, hombres libres (*airig*) que se definen como propietarios de vacas (*bo*)».[11]

Más adelante tendremos ocasión de señalar otras supervivencias del sistema religioso indoeuropeo entre los celtas. Precisemos desde ahora que las «supervivencias comunes a las sociedades indoiranias e italo-célticas» se explican por «la existencia de poderosos colegios sacerdotales depositarios de las tradiciones sagradas que mantenían con un rigor formalista».[12] En cuanto a la teología tripartita indoeuropea, aún es reconocible en la lista de dioses transmitida por César,

10. BG VI, 13.

11. G. Dumezil, *L'idéologie tripartite des Indo-Europeens*, pág. 11.

12. E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-europeennes* II, pág. 10. Véanse *infra*, n. 45, las observaciones de J. Vendryès.

mientras que sobrevivió, radicalmente historicizada, en la tradición irlandesa. Georges Dumézil y Jan de Vries han demostrado que los jefes del pueblo legendario Tuatha Dé Danann representan en realidad a los dioses de las dos primeras funciones, mientras que la tercera aparece figurada en el pueblo de los Fomore, considerados como los habitantes anteriores de la isla.[13]

César ofrece una *interpretación romana* del panteón celta. «El dios al que veneran sobre todo —escribe el cónsul— es Mercurio. Sus estatuas son las más numerosas. Lo consideran inventor de todas las artes, guía de los viandantes en todos los caminos, el más poderoso para hacer ganar dinero y favorecer el comercio. Después de él adoran a Apolo, Marte, Júpiter y Minerva. De estas divinidades se hacen, poco más o menos, la misma idea que las demás naciones. Apolo aleja las enfermedades, Minerva enseña los elementos de los trabajos y los oficios, Júpiter ejerce su imperio sobre los cielos, Marte rige las guerras».[14]

Se ha discutido mucho la autenticidad y, en consecuencia, el valor de esta *interpretatio romana* del panteón galo. Pero César conocía muy bien las costumbres y las creencias de los celtas. Era ya procónsul de la Galia Cisalpina antes de emprender su campaña contra la Galia Transalpina. Sin embargo, como ignoramos la mitología celta continental, sabemos muy poco acerca de los dioses mencionados por César. Sorprende que no coloque a «Júpiter» a la cabeza de la lista. Verosímilmente, el gran dios celeste de los celtas había perdido su primacía entre los habitantes de las ciudades, expuestos desde al menos cuatro siglos antes a los influjos mediterráneos. Se trata de un fenómeno generalizado en la historia de las religiones, tanto en el Próximo Oriente antiguo (véanse §§ 48 y sigs.) como entre los indios védicos (§ 62) o los antiguos germanos (§ 176). Pero las columnas llamadas de «Júpiter con el gigante», que aparecen en gran número, especialmente en el Rhin, el Mosela y el Sao-

13. Véanse G. Dumézil, *Mythe et Epopee* I, pág. 289; J. de Vries, *La religion des Celtes*, págs. 157 y sigs.

14. BG VI, 17.

ne, y que eran también erigidas por algunas tribus germánicas, prolongan un simbolismo arcaico, concretamente el del ser supremo celeste. Conviene subrayar ante todo que estas columnas no servían para celebrar un triunfo guerrero, al estilo de las de Trajano o Marco Aurelio, y que no eran erigidas en el foro o en las calles, sino lejos de las ciudades. Y lo que es más, este Júpiter celta es representado muy a menudo con una rueda.[15] Resulta, por otra parte, que la rueda tiene una importancia suma entre los celtas. En efecto, la rueda de cuatro radios representa el año, es decir, el cielo de las cuatro estaciones, hasta el punto de que los términos que designan el «año» y la «rueda» son idénticos en las lenguas celtas.[16] Como muy bien ha entendido Werner Müller, este Júpiter celta es, en consecuencia, el dios celeste cosmócrata, señor del año, y la columna representa el *axis mundi*. Por otra parte, los textos irlandeses hablan de Dagda, «el dios bueno», que hoy se está de acuerdo en identificar con el dios galo al que César designa con el teónimo de «Júpiter».[17]

La arqueología ha confirmado la afirmación del cónsul sobre la popularidad de Mercurio. En efecto, más de doscientas estatuas y bajorrelieves y casi quinientas inscripciones le están dedicadas entre las que conocemos. Se ignora su nombre galo, pero verosímilmente era el mismo que el del dios Lug, que desempeña un papel importante entre los celtas insulares. Numerosas ciudades llevan el nombre de Lug (por ejemplo, Lugdunum = Lyon) y en Irlanda se celebraba su fiesta, prueba de que este dios era conocido en todos los países célticos. Los textos irlandeses presentan a Lug como un jefe guerrero que utiliza la magia en el campo de batalla, pero también como poeta eximio y antepasado mítico de una importante tribu. Sus rasgos lo aproximan a Wotán-Odín, que también fue asimilado

15. Véanse las indicaciones formuladas por W. Müller, *Die Jupitergigantensäulen und ihre Verwandten*, págs. 46 y sigs.

16. Véanse los ejemplos citados por W. Müller, *op. cit.*, págs. 52 y sigs. Las representaciones del *annus* en forma de un personaje que lleva una rueda de cuatro o de doce radios están atestiguadas durante la Edad Media; véanse algunas figuras recogidas por W. Müller, *op. cit.*, pág. 51.

17. J. de Vries, *op. cit.*, págs. 45 y sigs.

por Tácito a Mercurio. De todo ello podemos sacar la conclusión de que Lug representa la soberanía en su aspecto mágico y militar: es violento y temible, pero protege a los guerreros y también a los bardos y a los magos. Al igual que Wotán-Odín (§ 175), se caracteriza por sus capacidades mágico-espirituales, lo que explica su homologación con Mercurio-Hermes.[18]

A Marte, escribe César,[19] le consagran los galos «al comienzo de la batalla todo cuanto puedan apresar; después de la victoria le inmolan el botín vivo y apilan el resto en un lugar determinado». No conocemos el nombre céltico del dios galo de la guerra. Las numerosas inscripciones dedicadas a Marte incluyen con frecuencia epítetos como *Albioriz*, «Rey del mundo»; *Rigisamos*, «Muy regio»; *Caturix*, «Rey del combate»; *Camulus*, «Poderoso»; *Segomo*, «Victorioso», etc. Algunos de estos sobrenombres resultan incomprensibles, pero aun en el caso en que se ha logrado traducirlos no enriquecen apenas nuestros conocimientos. Lo mismo se puede decir a propósito de las inscripciones dedicadas a Hércules; al igual que las consagradas a Marte, únicamente nos dicen que hay un dios de la guerra.

Teniendo en cuenta otras noticias, la estructura de este dios se presenta muy compleja. Según el historiador Luciano de Samosata (siglo II d.C.), el nombre celta de Herakles era *Ogmios*. Luciano había visto una efigie de este dios, que lo representaba como un anciano calvo, cubierto de arrugas, con un gran número de hombres y mujeres atados a su lengua mediante cadenillas de oro y ámbar. Aunque estaban atados ligeramente, no querían huir, sino que le seguían «alegres y contentos, colmándole de elogios». Un hombre del país le explicó la imagen: entre los celtas no se representa el arte de la palabra mediante Hermes, como hacen los griegos, sino mediante Hércules, «pues Hércules es mucho más fuerte».[20] Este texto ha da-

18. J. de Vries, *op. cit.*, pág. 62, que añade: «Pero no hemos de olvidar que esta asimilación no explica sino un punto concreto de su personalidad, extremadamente compleja».

19. BG VI, 17.

20. *Discursos*, *Hercules*, 1-7.

do lugar a interpretaciones contradictorias.[21] J. de Vries ha comparado a los hombres encadenados con los Marut que siguen a Indra o con la tropa de los Einherjar que escolta a Odín-Wotán, mientras que F. Le Roux establece un paralelismo entre Ogmios y Varuna, el «Señor de las ataduras». Es probable que el «Marte» celta asimilara ciertos atributos específicos del dios soberano-mago, reforzando al mismo tiempo su función de psicopompo (como veremos más adelante, § 175, Odín había suplantado en parte al dios de la guerra entre los germanos). A Ogmios corresponde en la literatura épica irlandesa el dios Ogma, campeón por excelencia. Pero se le atribuye igualmente la escritura llamada «ogámica», lo que equivale a decir que conjunta la fuerza guerrera y la «ciencia» de tipo odínico.

César habla de Apolo como de un dios médico. Se ignora su nombre galo, pero los epítetos que le caracterizan en las inscripciones confirman en general su carácter de sanador. Los textos irlandeses, por otra parte, hablan de Diancecht, que cura y resucita al Tuatha Dé Danann; es invocado además en una fórmula antigua de exorcismo. Su nombre se cita junto al de Gobniu, el dios herrero. Se le puede considerar, por tanto, como representativo de los dioses que, según G. Dumézil, corresponden específicamente a la «tercera función». En cuanto a «Minerva», cuyo nombre galo también ignoramos, pero que César define como diosa del artesanado y de los oficios (perteneciente, por tanto, a la tercera función), ha sido comparada con la diosa Brigantia, hija de Dagda y patrona de los poetas, de los herreros y de los médicos.

## 171. ¿Es posible reconstruir el panteon celta?

El panteón que César nos presenta, desfigurado por la *interpretatio romana*, oculta una realidad religiosa que sólo en parte nos re-

21. Algunas son analizadas por F. Le Roux, «Le Dieu celtique aux liens: de l'Ogmios de Lucien à l'Ogmios de Durer», págs. 216 y sigs.; J. de Vries, *op. cit.*, págs. 73 y sigs.

sulta accesible a través de la comparación con las tradiciones de los celtas insulares. Por lo que a nosotros afecta, los teónimos consignados en las inscripciones de época galorromana son en su mayor parte epítetos descriptivos o topográficos de los dioses que integran el panteón. Algunos investigadores los han considerado erróneamente como designaciones de divinidades autónomas.

La única información sobre los nombres de los dioses galos nos ha sido transmitida por el poeta Lucano, del siglo I d.C., que se refiere a «los que aplacan con horrendo sacrificio al cruel Teutates y al horrible Esus, el de bárbaros altares, y a Taranis, cuyo altar no es menos cruel que el de la Diana escita».[22] La autenticidad de estos nombres queda confirmada por las inscripciones galorromanas que mencionan a Esus, Taranucnus (o Júpiter Taranucus) y Marte Tutatis. El autor de un comentario medieval[23] trató de explicarlos, pero sus glosas son contradictorias. Este comentario, sin embargo, aporta precisiones valiosas sobre el género de sacrificios que se ofrecían a cada uno de estos dioses. Para honrar a Teutates se ahogaba a un hombre sumergiéndole en una tinaja; para Esus, la víctima era colgada de un árbol y se la sangraba; para Taranis, «señor de los combates y el más grande entre los dioses del cielo», se quemaba vivos a unos hombres encerrados en una especie de maniquí de madera.

Una de las figuras del caldero de Gundestrup representa a un personaje vestido que precipita, cabeza abajo, a una víctima humana a un recipiente. Hacia éste se dirigen a pie numerosos guerreros; por encima de ellos se alejan unos jinetes. J. de Vries[24] opina que puede tratarse de un rito iniciático, pero sin relación alguna con Teutates. (En la poesía épica irlandesa aparece repetidas veces el tema del rey que, dentro de una casa calentada al rojo vivo, se ahoga en una tinaja a la que se había arrojado para huir del incendio. Se

22. *Farsalia* I, 444-446.

23. *Commenta Bernensia*, citado por J. Zwicker, *Fontes historiae religionis Celticae* I, págs. 51 y sigs.

24. *Op. cit.*, pág. 55.

trata con seguridad de un rito que incluye el sacrificio humano.)[25] A partir del siglo XVIII se suele traducir el nombre de Teutates por «Padre de la tribu». Este dios desempeñó ciertamente una importante función en la vida de la tribu; era el dios de la guerra, pero sus funciones resultan más complejas.[26]

Por lo que se refiere a Taranis, el significado de su nombre es claro, pues procede de la raíz **taran*, «trueno». Bajo su forma secundaria, Tanaros, se aproxima al dios de los germanos Donar,[27] y al igual que éste ha sido asimilado a Júpiter. Es, por tanto, verosímil que las columnas de «Júpiter con el gigante» estuvieran consagradas a Taranis, el «Tonante», antiguo dios celta del cielo. En los nombres propios aparece el teónimo Esus, pero su etimología es confusa.[28] En los bajorrelieves de dos altares aparece Esus golpeando un árbol: ¿habremos de pensar en un sacrificio por suspensión? J. de Vries opina que Esus era un dios galo comparable al Odín escandinavo.[29] En realidad, no sabemos nada a ciencia cierta.

La estatuaria, la iconografía y las inscripciones han revelado los nombres y las figuras de otras divinidades galorromanas. En algunos casos se llega a poner en claro su estructura y a determinar su función religiosa gracias a la mitología desfigurada que contienen las tradiciones de los celtas insulares. Pero, precisamente a causa de la tendencia

25. M. L. Sjoestedt cita algunos paralelos continentales, *Dieux et Héros des Celtes*, pág. 75. Para C. Ramnoux, estos sacrificios, ofrecidos al final de un reinado o de un ciclo de reinados, pretendían asegurar la regeneración del tiempo decrepito (en efecto, se realizaban en determinadas fechas del calendario); véase «La mort sacrificielle du Roi», pág. 217.

26. P. M. Duval, «Teutates, Esus, Taranis», pág. 50; id., *Les dieux de la Gaule*, pág. 29 y sigs. (dios de la guerra); para J. de Vries, «pudo ser tanto un Mercurio como un Marte», véase *op. cit.*, pág. 53; J. J. Hatt le atribuye «un rostro doble, unas veces pacífico y otras guerrero»; vease «Essai sur l'évolution de la religion gauloise», pág. 90.

27. Véase H. Birkhan, *Germanen und Kelten* I, págs. 310 y sigs., 313 y sigs.

28. J. de Vries lo relaciona con la raíz **eis*, que significa aproximadamente «energía, pasión»; véase *op. cit.*, pág. 106.

29. *Op. cit.*, pág. 108; en el mismo sentido, P. M. Duval, «Teutates, Esus, Taranis», págs. 51 y sigs.; id., *Les Dieux de la Gaule*, págs. 34-35. Véase también J. J. Hatt, «Essai...», págs. 97 y sigs. (poco convincente).

conservadora característica del genio religioso celta, los resultados del análisis son a menudo inciertos. Recordemos un ejemplo célebre: el bajorrelieve que lleva el nombre Cernunnos y que representa a un anciano, calvo posiblemente, con orejas y cornamenta de ciervo. Se ha evocado naturalmente una escena representada en el caldero de Gundestrup: un personaje tocando con una cornamenta de ciervo y sentado al modo erróneamente llamado «postura búdica», que sujeta con una mano un collar y tiene en la otra una serpiente con cabeza de carnero; aparece rodeado de animales salvajes y un hermoso ciervo. Figuras semejantes han sido halladas en Gran Bretaña.[30] Sabido es que la iconografía y el simbolismo religiosos del ciervo son arcaicos. Una escena grabada de Val Cammonica, que se remonta al siglo IV a.C., representa a un dios tocado con una cornamenta de ciervo y con una serpiente cornuda. Pero, como ya hemos visto (§ 5), el «Gran hechicero» de la cueva de Trois Frères aparece también con una cabeza de ciervo que ostenta una gran cuerna. Se podría, por consiguiente, interpretar a Cernunnos como un dios del tipo del «Señor de las fieras».[31]

Pero el simbolismo religioso del ciervo es extremadamente complejo. Por una parte, en una zona que se extiende, durante la protohistoria, desde China hasta Europa occidental, el ciervo, a causa de la renovación periódica de su cornamenta,[32] es un símbolo de la creación continuada y de la *renovatio*. Por otra, el ciervo era considerado antepasado mítico de celtas y germanos,[33] a la vez que uno de los símbolos más notorios de la fecundidad, animal funerario y guía de los muertos. Era la caza preferida de los reyes y los héroes; su muerte en el transcurso de una cacería se relacionaba simbólicamente con el fin trágico de los héroes.[34] De todo ello se deduce que

30. A. Ross, *op. cit.*, págs. 104 y sigs.

31. Véanse las leyendas citadas por A. Ross, *op. cit.*, pág. 183.

32. Véase M. Eliade, *Images et symboles*, pág. 216. Sobre la función religiosa del ciervo, véase id., *De Zalmoxis à Gengis Khan*, págs. 146 y sigs.

33. Véase O. Höfler, «Siegfried, Arminius und der Symbolik», págs. 32 y sigs. y nn. 66-94.

34. Véanse M. Eliade, *De Zalmoxis à Gengis Khan*, págs. 146 y sigs.; H. Birkhan, *op. cit.*, págs. 454 y sigs.

Cernunnos acumulaba otras funciones junto a la de «Señor de las fieras». Para convencerse de ello no hay más que recordar la dura y prolongada lucha de la Iglesia contra los disfraces rituales de ciervo (*cervulo facere*). No cabe duda de la importancia religiosa del ciervo (¡pieza preferida de la aristocracia guerrera!) en los ambientes populares.

El ejemplo de Cernunnos ilustra la dificultad que entraña la interpretación de un complejo religioso polivalente a falta de un contexto mítico-ritual específico. Dificultad parecida nos sale al paso cuando tratamos de analizar los documentos arqueológicos relativos a las divinidades femeninas. Todo cuanto podemos afirmar es que su importancia queda confirmada por el número considerable de imágenes y exvotos. Las representaciones plásticas de las *matres* y *matronae* ponen de relieve su condición de diosas de la fecundidad (cesto de frutos, cuerno de la abundancia, niño en el regazo o sobre las rodillas, etc.). Como escribe Camille Jullian, «eran quizá divinidades a la vez sin nombre y de mil nombres, a las que no se nombraba y que tenían cien epítetos».[35] Pero los textos de los celtas insulares aportan precisiones significativas. La madre de los dioses era una diosa: Danu en Irlanda, Dôn entre los galos. Y aún más, nadie podía ser rey de Irlanda (Eriu) sino a condición de desposarse con la diosa tutelar del mismo nombre; dicho de otro modo, se accedía a la condición de soberano en virtud de un *hieros gamos* con la diosa de la Tierra. Este complejo mítico-ritual constituye uno de los temas más utilizados y más persistentes en la literatura vernácula.[36]

Se trata verosímilmente de una variante del antiguo complejo mítico-ritual del Próximo Oriente que implicaba el matrimonio sagrado entre el Dios del Cielo (o de la tormenta o del sol) y la Diosa Tierra, personificados por el soberano y una hieródula. Este *hieros gamos* aseguraba durante un período determinado la fecundidad del país y la forma del reinado. La supervivencia del legado arcaico en

35. *Histoire de la Gaule* VI, pág. 42 n. 2, citado por P.-M. Duval, *Les dieux*, pág. 57.

36. Véanse P. Mac Cana, «Aspects of the theme of king and goddess in Irish literature»; R. Bromwich, «Celtic dynastic themes and the Breton law».

Irlanda queda bien ilustrada por el rito de la consagración del rey, atestiguado en el siglo XII: a la vista de sus súbditos, el rey copulaba con una yegua blanca, que a continuación recibía la muerte y cuyas carnes se guisaban y comían todos, tanto el rey como sus hombres.[37] En otros términos: la soberanía queda asegurada en virtud del *hieros gamos* entre el rey y una Tierra Madre hipomorfa. Hay, por otra parte, una diosa de los galos, Epona (Regina), que se representa en los monumentos sentada sobre un caballo o en pie ante este animal o entre dos o más caballos. Epona ha sido interpretada como una Diosa Madre con funciones de psicopompa;[38] su paralelo irlandés, Rhiannun (< *rīgantona*, «reina»), era también hipomorfa.[39]

Al igual que la iconografía de la Gran Bretaña en época romana, la literatura vernácula presenta a las diosas madres preferentemente agrupadas en tríadas. Las más célebres son las tres Macha, personificación de la diosa tutelar de la capital del Ulster.[40] Para ascender al trono hay que cohabitar con una de las Macha. Muchas veces la diosa se presenta con el aspecto de una horrible vieja que exige acostarse con un joven héroe. Pero en el momento en que él se tiende a su lado, la vieja se transforma en una joven extraordinariamente bella. Al desposarse con ella, el joven héroe alcanza la soberanía.[41] El tema mítico-ritual de la vieja transformada por un beso, que aparece en los romances bretones del Grial, era ya conocido en la India por los tiempos de los *Brāhmanas*.[42]

En la epopeya, la reina Medb tiene numerosos amantes, lo que equivale a decir que perteneció a todos los reyes de Irlanda. Pero hay que añadir que, en las sociedades celtas, la mujer gozaba de una

37. G. Cambrensis, *Topographia Hibernica*; F. R. Schröder fue el primero en relacionar este episodio con el ritual védico del *asvamedha*; véase «Ein altirischer Krönungsritus und das indogermanische Rossopfer».

38. Véase H. Hubert, «Le mythe d'Epona».

39. J. Gricourt, «Epona-Rhiannon-Machap», págs. 25 y sigs.

40. Ibíd., págs. 26 y sigs., donde se indican las relaciones de Macha con el caballo.

41. Las fuentes han sido analizadas por A. C. L. Brown, *The Origin of the Grail Legend*, cap. VII: «The Hateful Fée who represents Sovereignty».

42. Véase A. K. Coomaraswamy, «On the loathly bride», págs. 393 y sigs.

libertad y de un prestigio religioso y social considerables. El rito de la covada, atestiguado por lo que a Europa se refiere únicamente entre los celtas y los vascos (población preindoeuropea), sirve para poner de relieve la importancia mágico-religiosa de la mujer. Junto a otras costumbres arcaicas (por ejemplo, ciertos ritos funerarios, la mitología de la muerte, etc.), la covada indica la supervivencia de elementos preindoeuropeos pertenecientes con toda probabilidad a las poblaciones autóctonas del Neolítico.

En cuanto a las diosas, sus múltiples funciones como protectoras de la fecundidad, la guerra, el destino y la fortuna, están atestiguadas también entre los germanos, lo que indica que se trata, al menos en parte, de un legado indoeuropeo.[43] A este complejo religioso que se remonta a la prehistoria europea y a la protohistoria de los celtas se añadieron progresivamente unos influjos mediterráneos, romanos —más exactamente, los del sincretismo de la época helenística— y cristianos. Para valorar el genio religioso celta es preciso tener en cuenta a la vez la persistencia con que fueron conservados ciertos elementos arcaicos —en primer lugar, las costumbres y las creencias relacionadas con los «misterios» de la feminidad, del destino, de la muerte y del otro mundo— y su constante revalorización desde la Antigüedad hasta la época premoderna.

## 172. Los druidas y su enseñanza esoterica

Las páginas que dedica Julio César a los druidas[44] constituyen una de las más importantes fuentes para el estudio de la religiosidad celta. El procónsul utiliza, sin citarlas, las noticias aportadas por Posidonio (siglo II a.C.), pero contaba además con otros datos. Los druidas, escribe César, «se ocupan de lo relacionado con los dioses, ofician los sacrificios públicos y privados, ordenan todas las cosas de la religión. Un gran número de jóvenes acude a ellos para recibir

43. Véase H. Birkhan, *Germanen und Kelten*, pág. 542.
44. BG VI, 13.

instrucción, y gozan de una gran estima». A los druidas corresponde «zanjar todas las diferencias públicas o privadas»; a quienes no aceptan sus decisiones les están vedados los sacrificios, lo que equivale a una especie de muerte civil. Un jefe único ejerce la autoridad suprema. «A su muerte, si uno de ellos destaca por su dignidad, le sucede; si hay varios iguales, se disputan la primacía por el sufragio de los druidas y frecuentemente por la fuerza de las armas. En cierta época del año se congregan en un lugar sagrado del país de los carnutos, que se considera el centro de la Galia.»

Los druidas están exentos del servicio militar y del pago de impuestos. Atraídos por tales ventajas, muchos vienen a seguir sus enseñanzas. «Se dice que allí aprenden de memoria un gran número de versos, y hay quienes permanecen hasta veinte años en su escuela. Piensan que la religión prohíbe poner por escrito estas cosas, como se hace para las demás cuentas públicas o privadas, en las que se sirven del alfabeto griego.» César afirma que los druidas establecieron esta norma «porque no quieren que su doctrina se difunda entre el pueblo», y además porque los aprendices de druida, si se confiaran a la escritura, correrían peligro de descuidar la memoria. Están convencidos de que «las almas no perecen, sino que después de la muerte pasan de un cuerpo a otro; esto les parece especialmente adecuado para excitar el valor al suprimir el temor a la muerte. Discuten mucho también acerca de los astros y de sus movimientos, sobre la magnitud del mundo y de la tierra, de la naturaleza de las cosas, de la potencia y la fuerza de los dioses inmortales, y transmiten estas especulaciones a la juventud».

Al igual que los brahmanes, los druidas son sacerdotes (a ellos compete celebrar los sacrificios), pero a la vez maestros, sabios y filósofos.[45] Su reunión anual «en un lugar sagrado ... que se considera el cen-

45. J. Vendryès demostró la unidad del vocabulario religioso (especialmente en cuanto a los términos que designan las *nociones abstractas*) entre los indios védicos, los latinos y los celtas. Ello demuestra las posibilidades especulativas de los «especialistas de lo sagrado» de los tres grupos ariófonos ya en época protohistórica; véase *supra*, pág. 173 y n. 12.

tro de la Galia» resulta muy significativa. Se trata con seguridad de un centro ceremonial considerado a la vez «centro del mundo».[46] Este simbolismo, atestiguado en todo el mundo (véase § 12), se relaciona con el concepto religioso del espacio sagrado y con las técnicas de consagración de los lugares. Como ya hemos visto (véase pág. 170), los celtas practicaban desde la protohistoria la construcción de espacios sagrados. Es evidente que las reuniones anuales de los druidas presuponen la unidad de sus ideas religiosas, a pesar de la inevitable variedad de los nombres divinos y de las creencias peculiares de las diversas tribus. Verosímilmente, los sacrificios públicos realizados por los druidas en el territorio de la Galia tenían por modelo la liturgia del gran sacrificio celebrado en el *locus consecratus*, en el «centro» del país de los carnutos.[47]

Los celtas practicaban también sacrificios humanos, que, según *las noticias de Posidonio utilizadas por Diodoro de Sicilia*[48] y Estrabón,[49] eran de distintas clases: la víctima podía ser herida con una espada (y se predecía el futuro conforme a las convulsiones y la manera de caer) o asaeteada o empalada. César[50] informa de que «quienes contraen enfermedades graves o corren serios peligros en las batallas inmolan víctimas humanas o hacen voto de ofrecerlas, y para ello recurren al ministerio de los druidas». Algunos eruditos han manejado estos datos como prueba de la «barbarie» de los celtas y del carácter «primitivo», a la vez salvaje e infantil, de la teología druídica. Pero el sacrificio humano estaba provisto en todas las sociedades tradicionales de un simbolismo cosmológico y escatológico singularmente vivo y complejo, lo que explica su persistencia entre los antiguos germanos, los geto-dacios, los celtas y los romanos (que, por lo demás, no lo prohibieron hasta el año 97 a.C.). Este rito cruento no indica en modo alguno inferioridad intelectual ni pobreza espiritual

46. Véanse los ejemplos citados por F. Le Roux, *Les druides*, págs. 109 y sigs.

47. Véase J. de Vries, *op. cit.*, pág. 218. La noticia de César sobre el «jefe único» que ejerce «la autoridad suprema» entre los druidas no es confirmada por otras fuentes clásicas.

48. V, 31.

49. IV, 4.

50. BG VI, 16.

de las poblaciones que lo practican. Por no citar más que un ejemplo, los Ngadju Dayak de Borneo, que han elaborado una de las teologías más coherentes y elevadas conocidas en la historia de las religiones, eran cazadores de cabezas (lo mismo que los celtas) y practicaban sacrificios humanos.[51]

Todas las fuentes insisten en la considerable importancia de los druidas para la instrucción de los jóvenes. Es verosímil que únicamente los discípulos que aspiraban a la categoría de druidas y que debían estudiar a fondo la teología y las ciencias siguieran durante veinte años las enseñanzas de sus maestros. El rechazo de la escritura (que explica nuestra ignorancia de la doctrina druida) y la importancia atribuida a la memoria y a la transmisión oral de la enseñanza se sitúan en la tradición indoeuropea (véase vol. I, 544). La enseñanza era secreta por su condición de esotérica, es decir, inaccesible a los no iniciados, circunstancia que recuerda el esoterismo de las Upanishads (§§ 80 y sigs.) y de los Tantras.

En cuanto a la creencia en la metempsicosis, la explicación propuesta por César —doctrina «especialmente adecuada para excitar el valor al suprimir el temor a la muerte»— es simplemente la interpretación racionalista de una creencia en la supervivencia del alma. Según los celtas, escribe Lucano,[52] «el mismo espíritu gobierna otro cuerpo en un mundo distinto». Pomponia Mela[53] y Timagenes[54] precisan que las almas son, en la enseñanza de los druidas, «inmortales». Diodoro de Sicilia[55] indica que «las almas de los hombres son inmortales y vuelven con otro cuerpo para un cierto número de años». En la literatura irlandesa está asimismo atestiguada la creencia en la metempsicosis.[56] A falta de testimonios directos, resulta difícil precisar si

51. Véase M. Eliade, *La nostalgie des origines*, págs. 159 y sigs., comentando la obra de H. Schärer, *Die Gottesidee der Ngadju Dayak in Süd-Borneo*, Leiden, 1946.

52. *Farsalia* I, 450 y sigs.

53. III, 3.

54. Citado por Amiano Marcelino, XV, 9,8.

55. V, 28.6.

56. Véanse algunos ejemplos en F. Le Roux, *Les druides*, págs. 128-129. El autor observa, sin embargo, que en Irlanda la metempsicosis se reserva a ciertos seres míticos o divinos; véase ibíd., pág. 130.

la existencia ulterior del alma implicaba para los druidas la «inmortalidad» y a la vez la psicosomatosis (como en las Upanishads) o si constituía únicamente una «supervivencia» indeterminada del alma.

Algunos autores antiguos evocaron a propósito de los celtas la doctrina órfico-pitagórica de la metempsicosis; ello ha inducido a algunos investigadores modernos a suponer que los autores grecolatinos interpretaban las creencias célticas en el lenguaje de Pitágoras; dicho de otro modo: que «inventaron» una creencia desconocida para los celtas. Sin embargo, en el siglo V a.C., Herodoto explicaba de la misma manera —es decir, por influencia de Pitágoras— la creencia de los getas en la «inmortalidad» del alma, creencia que, por otra parte, no negaba el escritor griego (§ 179). De hecho, los autores antiguos evocaban a Pitágoras precisamente porque las concepciones de getas y celtas les recordaban la doctrina órfico-pitagórica.

También se ha puesto en duda la noticia de César relativa a la preocupación científica de los druidas: «Discuten mucho también acerca de los astros y de sus movimientos, sobre la magnitud del mundo y de la tierra», etc. Sin embargo, el fragmento del calendario hallado en Coligny prueba unos conocimientos astronómicos muy avanzados. En efecto, se podría construir un ciclo de diecinueve años solares, equivalente a doscientos treinta y cinco meses lunares, lo que permitía establecer la concordancia de los dos sistemas calendáricos (solar y lunar). Numerosos autores han recibido con las mismas sospechas la noticia de Estrabón sobre los conocimientos astronómicos de los geto-dacios. Sin embargo, como veremos más adelante (§ 179), las excavaciones han exhumado los restos de dos «templos calendáricos» en Sarmizecetuza y en Costeşti, es decir, en los centros ceremoniales de los geto-dacios.

La represión de los druidas bajo los emperadores Augusto, Tiberio y Claudio iba encaminada a aniquilar el nacionalismo galo. Sin embargo, en el siglo III, cuando la presión romana disminuyó notablemente, se produjo un renacer de la religión celta, y los druidas recuperaron su autoridad. Pero habría de ser en Irlanda donde los druidas, así como las principales estructuras religiosas, sobrevivirían hasta la Edad Media. Y lo que es más, la creatividad del genio reli-

gioso celta conocería un nuevo apogeo en la literatura elaborada a partir del siglo XII en torno a los héroes empeñados en la búsqueda del Grial (véase el tercer volumen).

## 173. YGGDRASILL Y LA COSMOGONIA DE LOS ANTIGUOS GERMANOS

Aunque disponen de una documentación mucho más rica que los estudiosos del mundo celta, los investigadores de la religión germánica insisten en la dificultad de su tarea. Las fuentes son de naturaleza distinta y de valor desigual: restos arqueológicos, escritos de época romana (y, en primer lugar, la *Germania* de Tácito), descripciones de los misioneros cristianos y sobre todo los poemas de los skaldas islandeses, completados gracias a un valioso manual compilado por Snorri Sturluson en el siglo XIII. Por otra parte, únicamente en Islandia, cristianizada en época muy tardía (hacia el año 1000), se conservó una tradición oral lo bastante coherente como para que podamos reconstruir en sus grandes líneas la mitología y el culto. Esto significa que, a falta de pruebas complementarias, no podemos considerar las noticias referentes a los emigrados noruegos a Islandia como válidas para el conjunto de las tribus germánicas.

Sin embargo, y a pesar de estas graves lagunas (carecemos en absoluto de noticias sobre los godos y los burgundios), de la heterogeneidad de las creencias (resultado de las diversas influencias: célticas, romanas, orientales, norasiáticas, cristianas) experimentadas por las distintas tribus durante su dispersión a través de media Europa, no se puede dudar de una cierta unidad fundamental de la religión de los germanos. En primer lugar, aún es posible reconocer ciertos elementos específicos del legado indoeuropeo en las tradiciones de diversas tribus (en primer lugar, la tripartición divina, la pareja antagónica y complementaria de dioses soberanos, la escatología). Por otra parte, los nombres de los días indican que todos los pueblos germánicos veneraban a los mismos grandes dioses. Cuando en el siglo IV los germanos adoptaron la semana de siete días, sustituyeron los nombres de las divinidades romanas por los de las suyas. Así, por

ejemplo, «miércoles», *dies Mercurii*, fue sustituido por el «día de Odín-Wotán»: *Wuotanestac* en viejo alemán, *wednesday* en inglés, *woensdag* en holandés, *Odhinsdagr* en viejo escandinavo. Ello prueba que Mercurio fue identificado con un dios conocido en todo el mundo germánico por el mismo nombre: Odín-Wotán.

Se ha observado que la última fase de religión germánica estuvo imbuida de un interés apasionado por el mito del fin del mundo. Se trata en realidad de un fenómeno general, atestiguado a partir del siglo II a.C. en el Próximo Oriente, en Irán, Palestina, el Mediterráneo y, un siglo más tarde, en el Imperio romano. Pero lo propio de la religión germánica es que *el fin del mundo está ya anunciado en la cosmogonía*.

Snorri nos ha transmitido el relato más completo de la creación.[57] Su fuente principal es un admirable poema, *Völuspá* («Predicción de la *volva*», es decir, «la vidente»), compuesto hacia el final de la época pagana. Según estas «predicciones»,[58] al principio no había «ni tierra ni bóveda celeste»; sólo existía un «abismo gigante», Ginnungagap.[59] Esta imagen, bien conocida en las cosmogonías orientales, aparece en otros textos.[60] Snorri precisa que hacia el norte se extendía una región fría y brumosa, Niflheimr, identificada como el mundo de los muertos, donde brotaba una fuente que daba origen a once ríos; al sur había un país abrasado, Muspell, guardado por el gigante Surtr (el «negro»). Al juntarse el hielo y el fuego, nació un ser antropomorfo, Ymir, en la zona intermedia. Mientras dormía, nacieron bajo su brazo y de su sudor un hombre y una mujer, mientras que uno de sus pies engendró con el otro un hijo. Del hielo fundido nació una vaca, Audhumbla, que alimentó a Ymir con

57. *Gylfaginning*, 4-9.

58. Ibíd., estrofa 3.

59. J. de Vries interpreta el término *ginnunga* como que expresa la idea de engaño por magia, y de ahí «sortilegio, magia»; véase «Ginnungagap», págs. 41 y sigs.

60. Según la *Plegaria de Wessobrunn*, poema de origen cristiano escrito durante el siglo IX en Alemania meridional, «no había ni tierra ni bóveda celeste, ni árbol ni montaña ... el sol no brillaba ni la luna alumbraba. El mar glorioso no existía».

su leche. Lamiendo el hielo salado, Audhumbla le fue dando la forma de un hombre, Buri, que tomó por esposa a la hija de un gigante y de ella tuvo tres hijos: Odín, Vili y Vé. Los tres hermanos decidieron dar muerte a Ymir; la sangre, al brotar, anegó a todos los gigantes, menos a uno que se salvó misteriosamente con su mujer. Los hermanos pusieron luego a Ymir en medio del gran abismo y, desmembrándolo, produjeron el mundo a partir de su cuerpo: la tierra se formó de la carne; de los huesos, las rocas; de la sangre, el mar; de los cabellos, las nubes; del cráneo, el cielo.

La cosmogonía fundada sobre la muerte y el desmembramiento de un ser antropomorfo recuerda los mitos de Tiamat (§ 21), de Purusha (§ 73) y de P'an-ku (§ 129). La creación del mundo es, por consiguiente, resultado de un sacrificio cruento, idea religiosa arcaica y *abundantemente difundida, que entre los germanos, al igual* que en otros pueblos, justifica el sacrificio humano. En efecto, este sacrificio, repetición del acto divino primordial, asegura la renovación del mundo, la regeneración de la vida, la coherencia de la sociedad. Ymir era un ser bisexuado:[61] engendró sin concurso ajeno una pareja humana. La bisexualidad constituye, como es sabido, la expresión por excelencia de la totalidad. Entre los antiguos germanos, la idea de la totalidad primordial aparece reforzada por otras tradiciones mitológicas, según las cuales Ymir, antepasado de los dioses, engendró también a los gigantes demoníacos que amenazarán al cosmos hasta la catástrofe final.

Los tres hermanos prosiguen su obra cosmogónica y crean las estrellas y los cuerpos celestes a partir de las centellas lanzadas desde el Muspell y regulan sus movimientos, fijando de este modo el ciclo cotidiano (día y noche) y la sucesión de las estaciones. La tierra, de forma circular, quedó rodeada al exterior por el gran océano, en cuyas costas establecieron los dioses la morada de los gigantes. En el

61. El nombre de Ymir ha sido relacionado con el sánscrito Yima, «bisexuado». Según Tácito, *Germania* II, el antepasado mítico de los germanos era Tuisto. Este nombre, por otra parte, se relaciona con el viejo sueco *tvistra*, «separado», que designa, como «Ymir», a un ser andrógino.

interior formaron Midhgardh (literalmente «morada de en medio»), el mundo de los hombres, defendido por una cerca hecha de las pestañas de Ymir. Con la ayuda de Hoenir, el dios taciturno, y de Lodhur, figura de la que apenas sabemos nada, Odín creó la primera pareja humana a partir de dos árboles, Askr y Embla,[62] que halló en la playa; los animó, Hoenir los dotó de inteligencia y Lodhur les dio los sentidos y la forma humana. Otro mito habla de dos seres humanos que emergieron del árbol cósmico, Yggdrasill, y poblaron el mundo. Durante el gran invierno del *ragnarök* (§ 177) hallaron refugio en el tronco de Yggdrasill, nutriéndose de rocío y de sus ramas. Según Snorri, esta pareja, abrigada en el árbol cósmico, sobrevivió a la destrucción del mundo y repoblaría la nueva tierra que habría de surgir después.

El árbol Yggdrasill, situado en el «centro», simboliza y al mismo tiempo constituye el universo. Su cima toca al cielo y sus ramas abarcan el mundo. Una de sus raíces se hunde en el país de los muertos (Hel), la otra llega al país de los gigantes y la tercera al mundo de los hombres.[63] Desde que brotó, es decir, desde que el mundo fue ordenado por los dioses, Yggdrasill estuvo amenazado de ruina, pues un águila comenzó a devorar su follaje, su tronco empezó a pudrirse y la serpiente Niddhog se puso a roerle las raíces. Un día no muy lejano Yggdrasill caerá, y entonces sobrevendrá el fin del mundo (*ragnarök*).

Se trata evidentemente de la imagen ya conocida del árbol universal situado en el centro del mundo y que une los tres niveles cósmicos: cielo, tierra e infierno.[64] En diversas ocasiones hemos señala-

62. Askr recuerda al Fresno cósmico; Embla equivaldría quizá al *elmla*, «olmo». La antropogonía a partir de árboles constituye un tema muy difundido en las mitologías arcaicas, que está asimismo atestiguado entre los indoeuropeos; véase G. Bonfante, «Microcosmo e macrocosmo nel mito indoeuropeo», págs. 1 y sigs.

63. Según Snorri, cada una de las tres raíces se hunde en un pozo; los más célebres eran el pozo del más sabio de los dioses, Mimir, en el que Odín depositó como prenda su ojo (§ 174), y el del destino (*Urdharbrunnr*). Pero es probable que la tradición primitiva hablara de una sola fuente subterránea.

64. El mismo simbolismo aparece en la columna Irminsul, que, según las creencias de los sajones, sustenta el cielo.

do el arcaísmo y la difusión considerable de este simbolismo cosmológico. Ciertas concepciones orientales y norasiáticas han influido verosímilmente en la imagen y en el mito de Yggdrasill. Pero conviene subrayar los rasgos específicamente germánicos: el árbol —es decir, el cosmos— anuncia ya por su misma aparición la decadencia y la ruina final; el destino, Urdhr, está oculto en el pozo subterráneo en que se hunden las raíces de Yggdrasill, dicho de otro modo: en el centro mismo del universo. Según la *Völuspá*,[65] la diosa del destino determina la suerte de todo ser viviente, no sólo de los hombres, sino también de los dioses y de los gigantes. Podríamos decir que Yggdrasill encarna el destino ejemplar y universal de la existencia; todo modo de existir —el mundo, los dioses, la vida, los hombres— es perecedero, pero susceptible, sin embargo, de resurgir al comienzo de un nuevo ciclo cósmico.

## 174. Los Ases y los Vanes. Odín y sus poderes «chamánicos»

Una vez establecida la pareja de los antepasados en el Midhgardh, los dioses edificaron su propia morada, Asgardh, también en el centro del mundo, pero en las alturas.[66] El panteón aparece repartido en dos grupos divinos: los Ases y los Vanes. Destacan entre los Ases Tyr, Odín y Thorr; los dos primeros corresponden al binomio de los dioses soberanos (Mitra y Varuna en la India védica), mientras que Thorr, el dios del martillo, enemigo por excelencia de los gigantes, recuerda el carácter marcial de Indra. Por su parte, los más destacados entre los Vanes —Njördhr, Freyr, y Freya— se caracterizan por su riqueza y por sus relaciones con la fecundidad, el placer y la paz. Analizando la estructura mítica de la guerra entre los romanos y los sabinos (§ 162), hemos aludido ya al conflicto que estalló entre los Ases y los Vanes. Esta guerra, prolongada, dura e in-

65. *Völuspá*, estrofa 20.

66. Como es sabido, las indicaciones topográficas del centro del mundo reflejan una geografía mítica, construida conforme a una geometría imaginaria.

decisa, termina con una reconciliación definitiva. Las principales divinidades Vanes se establecen entre los Ases y completan, mediante la riqueza y la fecundidad que rigen, los poderes representados por la soberanía jurídica, la magia y la fuerza guerrera.

Diversos investigadores se han esforzado por interpretar este episodio fabuloso como el recuerdo de un conflicto histórico entre los representantes de dos culturas distintas que compartían creencias religiosas diferentes: los agricultores autóctonos (para algunos, los *Megalithenvölker*) y sus conquistadores (los *Streitaxtvölker* o conquistadores ariófonos). Pero G. Dumézil ha demostrado que se trata de un tema mitológico indoeuropeo fuertemente historicizado en el relato de Snorri.[67] Ciertamente, las invasiones de los territorios habitados por las poblaciones agrícolas neolíticas, la sumisión de los autóctonos por los invasores militarmente superiores, seguida de la simbiosis entre estos dos tipos de sociedades, que representan a su vez dos etnias distintas, son hechos atestiguados por la arqueología, que por otra parte constituyen un fenómeno específico de la protohistoria europea, que en algunas zonas se prolongó hasta la Edad Media. Pero el tema mitológico de la guerra entre los Ases y los Vanes precede al proceso de germanización, pues forma parte integrante de la tradición indoeuropea. Verosímilmente, el mito sirvió de modelo y de justificación a numerosas guerras locales, que terminaron con la reconciliación de los adversarios y con su integración en una sociedad común.

Hemos de añadir, sin embargo, que si los principales Ases —Tyr, Odín y Thorr— conservan ciertos rasgos específicos de los dioses de las tres primeras funciones, la soberanía y la guerra, sus imágenes han experimentado fuertes modificaciones; se modelaron, por un lado, de acuerdo con el genio religioso germánico y, por otro, bajo el impacto de las influencias mediterráneas y norasiáticas. Odín-Wotán es el más importante de los dioses, su padre y soberano. Han sido puestas de relieve sus analogías con Varuna: los dos son soberanos

67. Véanse, en definitiva, *Les Dieux des Germains*, págs. 17 y sigs., 39 (bibliografía); id., *Du mythe au roman*, págs. 22 y sigs.

por excelencia y señores de la magia, que «atan» y paralizan a sus adversarios, ávidos de sacrificios humanos.[68] Sin embargo, como veremos enseguida, no menos notables resultan las diferencias.

En un pasaje del poema *Hávamál*[69] cuenta Odín cómo obtuvo las runas, símbolo de la sabiduría y del poder mágicos. Suspendido durante nueve noches del árbol Yggdrasill, «herido por la lanza y sacrificado a Odín, yo mismo sacrificado a mí mismo, sin alimento ni bebida, he aquí que, a mi llamada, se revelaron las runas». De este modo obtuvo la ciencia oculta y el don de la poesía. Se trata ciertamente de un rito de iniciación de estructura parachamánica. Odín permanece suspendido del árbol cósmico;[70] por otra parte, *yggdrasill* significa «el caballo (*drasil*) de Ygg», uno de los nombres de Odín. El patíbulo es llamado el «caballo» del reo, y sabido es que las víctimas sacrificadas a Odín eran suspendidas de los árboles. Al herirse a sí mismo con la lanza, al abstenerse de agua y alimentos, el dios sufre la muerte ritual y adquiere la sabiduría secreta de tipo iniciático. El aspecto chamánico de Odín queda confirmado por su caballo de ocho patas, Sleipnir, y por los dos cuervos que le informan de cuanto ocurre en el mundo. Al igual que los chamanes, Odín puede cambiar de forma y enviar su espíritu bajo la apariencia de diversos animales; busca y obtiene entre los muertos los conocimientos secretos; declara en el *Hávamál*[71] conocer un encantamiento capaz de obligar a un reo colgado a descender y conversar con él; es experto en el arte del *seidhr*, técnica oculta de tipo chamánico.[72]

68. Véase G. Dumézil, *Les Dieux des Germains*, págs. 62 y sigs.

69. «Palabras del Altísimo», estrofas 139-142.

70. Sobre la función del árbol cósmico en las iniciaciones de los chamanes norasiáticos, véase nuestro *Le Chamanisme*, págs. 49 y sigs., 145 y sigs., 163 y sigs.

71. Estrofa 158.

72. Es difícil precisar el «origen» de los elementos chamánicos que hallamos en la religión de los antiguos germanos, especialmente en el culto y la mitología de Odín-Wotán. Algunos se remontan a la herencia indoeuropea, pero no deben excluirse las influencias norasiáticas. De todos modos, la importancia atribuida a las técnicas extáticas y a las creencias de estructura chamánica aproximan la religión de los germanos al chamanismo asiático.

En otros mitos se narran las estratagemas a que recurre Odín y el precio que acepta pagar para obtener la sabiduría, la omnisciencia y la inspiración poética. Había un gigante, Mimir, famoso por su ciencia oculta. Los dioses lo decapitaron y enviaron su cabeza a Odín, que la conservó con ayuda de ciertas plantas para consultarla cuantas veces deseaba averiguar algún secreto.[73] Según Snori,[74] Mimir era el guardián de la fuente de la sabiduría, que se hallaba al pie de Yggdrasill. Odín no obtuvo el derecho a beber de ella sino después de haber sacrificado un ojo, que hubo de esconder en la fuente.[75]

Un importante mito relata el origen de la «bebida de la poesía y la sabiduría»: en el momento en que se estableció la paz entre los Ases y los Vanes, todos los dioses escupieron en un recipiente; de ahí surge un ser extraordinariamente sabio, llamado Kvasir.[76] Dos enanos le dan muerte, mezclan su sangre con miel y de este modo fabrican la hidromiel. Quien la bebe se hace poeta o sabio. La bebida está oculta en el otro mundo, en un lugar difícil de hallar, pero Odín logra apoderarse de ella, y desde entonces es accesible a todos los dioses. Los skaldas llaman a la inspiración poética «la copa de Ygg», «la hidromiel de Ygg», pero también «hidromiel de los enanos», «sangre de Kvasir», etc.[77] Para concluir, después de su iniciación (que le permite obtener las runas), del sacrificio de su ojo (que le confiere el derecho a beber del pozo de Mimir) y del robo de la hidromiel, Odín se convierte en dueño indiscutible de la sabiduría y de todas las ciencias ocultas. Es a la vez dios de los poetas y de los sabios, de los extáticos y de los guerreros.

73. Los chamanes yugakir consultan los cráneos de sus antepasados chamanes; véase M. Eliade, *Le Chamanisme*, pág. 201. Véase tambien la cabeza de Orfeo (§ 180).

74. *Gylfaginning*, 8.

75. *Völuspa*, estrofa 25.

76. Se trata de la personificación de una bebida intoxicante que sirve para sellar el acuerdo entre los dos grupos sociales. G. Dumézil ha llamado la atención sobre un paralelo indio; vease *Loki*, págs. 102 y sigs.; véase íd., *Les dieux des Germains*, págs. 31 y sigs.

77. Se citan las fuentes en E. O. G. Turville-Petre, *Myth and Religion of the North*, pág. 38.

## 175. La guerra, el éxtasis y la muerte

A diferencia de Varuna, Odín-Wotán es un dios de la guerra; en efecto, como escribe Dumézil, «en la ideología y en la práctica de los germanos, la guerra lo llena todo y da colorido a todo».[78] Pero en las sociedades tradicionales, y sobre todo entre los antiguos germanos, la guerra constituye un ritual, justificado por una teología. Tenemos ante todo la asimilación del combate al sacrificio: tanto el vencedor como la víctima aportan al dios una oblación cruenta, y de ahí que la muerte heroica se considere una experiencia religiosa privilegiada. Por otra parte, la naturaleza extática de la muerte hace que se asemejen el guerrero y el poeta inspirado, el chamán, el profeta y el sabio visionario. Odín-Wotán adquiere su carácter específico precisamente en virtud de esta exaltación de la guerra, del éxtasis y de la muerte.

El nombre de Wotán deriva del término *wut*, literalmente «furor». Se trata de la experiencia característica de los jóvenes guerreros, que transmutaba su humanidad por un acceso de furia agresiva y terrorífica, asimilándolos a carnívoros enfurecidos. Según un poema,[79] los compañeros de Odín «marchaban sin coraza, salvajes como perros o lobos, mordían sus escudos y eran fuertes como osos o toros. Daban muerte a los hombres y ni el fuego ni el acero podían nada contra ellos. A esto se llamaba furor de los *bersekir* (literalmente, "los guerreros con envoltura, *serkr*, de oso")». También eran conocidos por el nombre de *ûlfhêdhnar*, «hombre con piel de lobo».

Para hacerse *berserkr* había que librar previamente un combate iniciático. Así, entre los *chatti*, escribe Tácito,[80] el postulante no se cortaba los cabellos o la barba hasta haber dado muerte a un enemigo. Entre los *taifali*, el joven tenía que abatir un jabalí o un oso, mientras que entre los *heruli* había que combatir sin ar-

78. Véase G. Dumézil, *Les Dieux des Germains*, pág. 65.
79. *Ynglinga-Saga*, cap. VI.
80. *Germania*, 31.

mas.[81] A través de estas pruebas se apropiaba el postulante de la manera de ser propia de las fieras; se convertía en guerrero temible conforme a la medida en que lograba comportarse como un carnívoro. Las creencias relacionadas con la licantropía, que se obtenía ritualmente revistiendo una piel de lobo, se popularizan en la Edad Media; en las regiones septentrionales se prolongan hasta el siglo XIX.

Odín-Wotán, dios de la guerra, lo es también de los muertos. Protege con sus poderosos recursos mágicos a los grandes héroes, pero termina por traicionar y abatir a sus protegidos. La explicación de este comportamiento extraño y contradictorio consiste, al parecer, en la necesidad de rodearse de guerreros temibles con vistas a la batalla escatológica del *ragnarök*. En efecto, los guerreros notables, caídos en combate, eran conducidos por las valkirias al palacio celeste del Valhala,[82] donde eran acogidos por Odín y pasaban su tiempo guerreando y preparándose para la batalla final.

Protector de las *Männerbünde* que, como toda sociedad extática y guerrera, aterrorizaban a las poblaciones, Odín-Wotán no podía ser la divinidad favorita de los aldeanos. Su culto, que incluía sacrificios humanos por suspensión, se celebraba especialmente en las familias de los reyes, los jefes militares y sus allegados. Se ha señalado, sin embargo, un buen número de topónimos que incluyen su nombre, e incluso designaciones compuestas con los términos que significan «campo» y «pradera». Esto no prueba el carácter agrario de Odín, sino su aspecto «imperialista», su tendencia a apropiarse las funciones y atributos de otras divinidades.

81. Véanse M. Eliade, *Naissances mystiques*, pág. 175 y n. 4; íd., «Les Daces et les loups», en De Zalmoxis à Gengis Khan, especialmente págs. 17 y sigs. Tácito describe a los *harii* (habitantes del curso superior del Vístula y del Oder), con sus escudos negros y los cuerpos pintados también de negro, como «un ejército de fantasmas» (*exercitus feralis*) al que ningun enemigo era capaz de mirar sin estremecerse; véase *Germania*, 43.

82. *Valhöll*, «sala de los caídos». Las valkirias, cuyo nombre significa «la que eligen los muertos en el campo de batalla», eran primitivamente espíritus tutelares de los muertos.

La función capital que corresponde a Odín-Wotán en la vida religiosa de los germanos se explica por el prestigio múltiple que rodea a la soberanía mágica. Odín es el autor principal de la creación del mundo, de los dioses y del hombre. (De otros personajes divinos que intervienen en los tiempos míticos de los comienzos, la memoria colectiva ha retenido únicamente los nombres.) También está llamado a desempeñar el papel más importante en la batalla final del *ragnarök*. Su condición de dios soberano y a la vez de dios de la guerra y de la muerte hace que se entienda mejor el carácter sagrado de la monarquía, así como la valoración religiosa de la muerte en el campo de batalla, concepciones que caracterizan la alta Edad Media germánica (véase el tercer volumen).

## 176. Los Ases: Tyr, Thorr, Baldr

El primero de los Ases, Tyr (*Tiwaz, Ziu), es una divinidad mucho más pálida. Originalmente era un dios supremo,[83] pues uno de los nombres con que son designados los dioses, *tîwar*, es el plural de *tyr*. La *interpretatio romana* lo identificaba con Marte, y de ahí que sea clasificado ordinariamente como un dios de la guerra. En efecto, Tyr representa un aspecto guerrero muy desarrollado, pero aún es notoria su vocación original de dios «jurista» (homólogo de Mitra). Tiene relaciones orgánicas con el *thing*, o asamblea del pueblo en la que se debatían los procesos. Es cierto que las asambleas del tiempo de paz recordaban a las del tiempo de guerra, pues en uno y otro caso acudían los hombres armados y aprobaban las decisiones agitando en el aire la espada o el hacha, o bien golpeando el escudo con la espada.[84]

83. Su nombre, *Tiwaz, está emparentado con los restantes nombres indoeuropeos del (dios del) cielo: Dyaus, Zeus, Júpiter. Es verosímil que, al menos entre algunas tribus germánicas, el dios celeste siguiera recibiendo veneración bajo el nombre de Irmin-Hermin; véase *infra*.

84. Como observa J. de Vries, «desde el punto de vista germánico, no hay contradicción alguna entre el aspecto de "dios de las batallas" y el de "dios del derecho"»; véase *Altgermanische Religionsgeschichte* II, pág. 13.

El episodio mítico más importante, que caracteriza la fisonomía de Tyr, tuvo lugar en el comienzo de los tiempos. Los dioses sabían que el lobo Fenrir, concebido por una gigante de su unión con Loki, habría de devorarles. Convenciéndole de que se trataba de un juego, lograron atarlo con una correa mágica, tan fina que resultaba invisible. Desconfiado, el joven lobo aceptó el juego a condición de que uno de los dioses metiera la mano en sus fauces, como prueba de que no se trataba de hacerle ningún daño. Sólo Tyr se atrevió a hacer este gesto, y cuando el lobo sintió que no podía soltarse, le cortó la mano.[85] G. Dumézil observa atinadamente que ese gesto, necesario para salvar el panteón, constituye una violación del juramento y, en consecuencia, indica la degradación del dios soberano-jurista.[86]

Thorr (Donar) fue uno de los dioses más populares. Su nombre significa «trueno» y su arma es el martillo Mjöllnir («moledera»), imagen mítica del rayo y análogo del *vajra* de Indra (véase § 68). Su barba roja y su apetito fabuloso lo aproximan al campeón védico. Thorr defiende a los Ases y su morada divina. Numerosos relatos lo presentan haciendo frente a los gigantes y aniquilándolos con su martillo.[87] Su principal adversario es la serpiente cósmica, Jörnungan, que tiene enlazado en sus anillos al mundo y amenaza a los dioses en el *ragnarök*. Numerosos textos y algunas figuras lo muestran sacando del mar al dragón.

En muchos templos había efigies de Thorr, siempre representado con su martillo. Los testigos hablan de estas imágenes más que

85. *Gylfaginning*, cap. 13,21.

86. Véase *Les Dieux des Germains*, pág. 75: «Lo que la sociedad divina ganó de este modo en eficacia lo perdió en poder moral y místico, de modo que ya no es otra cosa que la proyección exacta de las bandas o los Estados terrenos, cuyo único interés es medrar y vencer. La vida de todos los grupos humanos, ciertamente, está hecha de violencia y astucia; la teología, al menos, describe un Orden divino en el que no todo es perfecto, pero en el que, Mitra o Fides, vela un garante, brilla un modelo divino».

87. Las relaciones entre Thorr y el personaje que blande un hacha en los grabados rupestres escandinavos son difíciles de precisar.

de las de los restantes dioses. Como señor de las tormentas, Thorr era popular entre los agricultores, si bien no era una divinidad agraria. Pero aseguraba las cosechas y protegía las aldeas contra los demonios. En su función como dios guerrero fue suplantado por Odín. El lado erótico, característico de Indra, aparece posiblemente en la función ritual del martillo con ocasión de los matrimonios. Se ha observado la «folclorización» de ciertos relatos mitológicos que destacan las figuras de Thorr, Mjöllnir y los gigantes; por ejemplo, el disfraz de novia que adopta Thorr para engañar al gigante que le había robado el martillo. Se olvidó la significación de los ritos subyacentes y estos relatos mitológicos sobrevivieron gracias a sus calidades narrativas. Procesos semejantes explican la «originalidad» de numerosos temas literarios.

Por su pureza y su nobleza, por su destino trágico, Baldr es el más interesante de los dioses. Hijo de Odín y de la diosa Frigg, es, según Snorri, «el mejor y todos le alaban. Su aspecto es tan bello y tan brillante que despide luz ... Es el más sabio de los Ases, el más hábil en el hablar y el más clemente».[88] Sabemos muy poco sobre su culto, pero no cabe duda de que era universalmente amado. Sin embargo, Baldr reveló a través de su muerte la importancia que tenía en el drama del mundo. Por otra parte, su mito es el más conmovedor de toda la mitología germánica.

Siempre según la versión de Snorri, Baldr tuvo sueños funestos, por lo que los dioses decidieron hacerle invulnerable. Su madre recogió el juramento de todas las cosas por el que éstas se comprometían a no causarle daño. Luego se reunieron en asamblea los Ases en el lugar del *thing*, alrededor de Baldr, y se pusieron a divertirse golpeándole con sus espadas y lanzándole toda clase de proyectiles. «Cuando Loki lo vio, sintió disgusto.» Fue al encuentro de Frigg disfrazado de mujer y le preguntó si todos los seres habían jurado no causar daño a Baldr. Frigg respondió: «Hay una joven planta a la que llaman *mistilteinn* (muérdago), pero me ha parecido demasiado joven para pedirle un juramento». Loki corrió hacia

88. *Gylfaginning*, cap. 11.

el *thing*. Hödhr, el hermano de Baldr, era ciego y se mantenía apartado, pero Loki le entregó el ramo y le dijo: «Haz como los demás, atácale y yo te indicaré la dirección en que está». Guiado por Loki, Hödhr lanzó el brote de muérdago contra su hermano. «El golpe atravesó a Baldr, que cayó muerto en el suelo. Fue la mayor desgracia que haya ocurrido entre los dioses y entre los hombres.» Sin embargo, por hallarse en lugar sagrado, nadie podía castigar a Loki.[89]

«Este drama, como se desprende claramente de la *Völuspá*, es la clave de toda la historia del mundo. Por su causa se ha vuelto irremediable la actual mediocridad del mundo. Ciertamente, la bondad y la clemencia de Baldr habían resultado hasta entonces ineficaces, ya que, debido a una especie de mala suerte, ninguno de sus juicios valía, no se realizaba, pero al menos existía Baldr y su existencia significaba un consuelo y una protesta.»[90]

Por no haber caído en el campo de batalla, Baldr no pudo dirigirse al Valhalla, sino hacia los dominios de Hel. Odín envía un mensajero para pedir a Hel que libere a Baldr, pero recibe por respuesta que así se hará a condición de que «todas las cosas del mundo» lo lloren. Informados por los dioses, los hombres y los animales, las piedras y los árboles lo hacen así. Únicamente una hechicera se negó a llorar a Baldr, y «se supone que era Loki». Finalmente, Thorr atrapa a Loki y los dioses lo encadenan a una roca. Por encima de él suspenden una serpiente venenosa que deja caer su ponzoña sobre el rostro de Loki. Su mujer, escribe Snorri, se mantiene a su lado y sujeta un recipiente para recoger el veneno. Cuando el recipiente está lleno, marcha a vaciarlo, pero entre tanto Loki recibe el líquido venenoso en el rostro, se retuerce y entonces tiembla la tierra. Sin embargo, Loki logrará liberarse en el momento del *ragnarök*, cuando el mundo toque a su fin.

89. *Gylfaginning*, caps. 33-35.
90. G. Dumézil, *Les dieux des Germains*, págs. 95-96.

## 177. Los dioses Vanes. Loki. El fin del mundo

Todos los Vanes están más o menos directamente relacionados con la fecundidad, la paz y la riqueza. Njördhr, el más viejo, tomó por esposa a su hermana, y sus hijos fueron los gemelos Freyr y Freya. Los antiguos germanos sentían horror al incesto, por lo que esta tradición mitológica puede ser interpretada como un reflejo de las costumbres propias de las poblaciones aborígenes,[91] preindoeuropeas o como una manera de subrayar el carácter orgiástico de las divinidades de la fecundidad, en especial de la fecundidad agraria. Tácito[92] habla de la diosa Nerthus, «es decir, la tierra madre»; su nombre coincide con el de Njördhr. La diosa circulaba entre las tribus sobre un carro tirado por una vaca; su culto se celebraba en un bosque sagrado que había en una isla «del Océano». Y añade el historiador romano: «Es el único momento en que se conoce y disfruta de paz y tranquilidad». Luego eran bañados el carro y la imagen de la diosa; los esclavos que ejecutaban el rito eran ahogados a continuación en el mismo lago. El relato de Tácito está probablemente influido por lo que el autor sabía acerca del rito de Cibeles en Roma. Sin embargo, un relato conservado en la saga del rey Olaf confirma la existencia de este tipo de culto.[93]

En la última fase del paganismo escandinavo, Njördhr fue suplantado por Freyr, representado en su templo de Upsala por una imagen fálica; su culto incluía numerosos actos orgiásticos y sacrificios humanos. Pero su mitología carece de interés. En cuanto a Freya, al igual que Frigg (*Frija),[94] que posiblemente no es sino un sobrenombre, era la diosa por excelencia del amor y de la procreación. Según Snorri, era la única divinidad venerada aún por el pueblo cuando él redactaba su obra; el gran número de topónimos que in-

91. Snorri afirma que el matrimonio entre hermano y hermana era habitual en los Vanes.

92. *Germania*, 40.

93. Resumen de E. Davidson, *Gods and Myths of Northern Europe*, págs. 93 y sigs.

94. Fue asimilada a Venus: *dies Veneris, Freitag, friday*.

cluyen el nombre de Freya confirma esta opinión. Snorri añade que Freya fue originalmente una sacerdotisa de los Vanes, la primera en enseñar a los Ases la técnica adivinatoria del *seidhr*. Tenía el poder de comunicarse con el otro mundo y adoptar la forma de un ave.

Loki es un dios enigmático y ambiguo No está clara la etimología de su nombre. Ni recibía culto ni se le consagraban templos. Pertenecía a la clase de los Ases, pero trataba de perjudicar a los demás dioses y al fin del mundo combatirá contra ellos; finalmente matará a Heimdallr. Su comportamiento resulta desconcertante; por una parte es compañero de los dioses[95] y combate de buena gana a sus enemigos, los gigantes; hace que los enanos forjen determinados objetos mágicos, verdaderos atributos de los dioses (el anillo Draupnir para Odín, el martillo para Thorr, etc.). Por otra, resulta malvado, inmoral, criminal; es autor de la muerte de Baldr, y se ufana de ello. Su naturaleza demoníaca queda confirmada por su progenie: hijos suyos son el lobo Fenrir y la Gran Serpiente; hija suya es también Hel, la divinidad del triste país al que van los muertos que no tienen derecho a instalarse en el Valhalla.

Son abundantes los mitos relacionados con Loki, pero se parecen muchas veces a los cuentos populares y a las farsas. Se pavonea de sus conquistas: dio un hijo a la esposa de Tyr, ocupó el lugar de Thorr junto a la esposa de éste, etc. Juega algún papel en casi todas las farsas y las historias en que aparecen en escena los dioses y los gigantes. Un poema célebre y terrible, *Lokasenna*, narra cómo, al introducirse en la sala donde los dioses celebraban una fiesta, Loki los insultó de manera muy insolente. Únicamente la aparición de Thorr logra poner fin a sus vituperios.

Desde hace un siglo, los investigadores han venido explicando la figura de Loki como un dios del fuego, un dios del trueno o de la muerte, un reflejo del diablo cristiano o un héroe civilizador comparable a Prometeo.[96] En 1933 J. de Vries lo comparaba con el «artero»

95. Junto con Thorr emprende un viaje al país de los demonios y los gigantes; acompaña a Odín y Hoenir y les ayuda a despojar al enano Andvari, etc.

96. Véase el análisis de las distintas teorías propuestas hasta 1932 en J. de Vries, *The Problem of Loki*, págs. 10-22, y G. Dumézil, *Loki*, págs. 109 y sigs.

(*trikster*), personaje ambivalente típico de las mitologías norteamericanas. G. Dumézil propuso una interpretación más plausible, en la que se tienen en cuenta a la vez Loki, Hödhr, Baldr y el fin del mundo. El carácter de impostor que muestra Loki, su maldad y su presencia entre los enemigos de los dioses durante la batalla escatológica lo convierten en un homólogo del siniestro personaje del *Mahābhārata*, Duryodhana, encarnación por excelencia del demonio de nuestra edad (véase § 191). Según Dumézil, la amplitud y la regularidad de la armonía entre *Edda* y *Mahābhārata* demuestra la existencia de un gran mito escatológico en el que se relatan las relaciones entre el bien y el mal, así como la destrucción del mundo, mito constituido ya antes de la dispersión de los pueblos indoeuropeos.[97]

Como ya hemos observado (§ 173), los germanos se mostraron muy preocupados por la escatología durante el último período del paganismo. El fin del mundo se integraba en la cosmología, y al igual que en la India, Irán e Israel, se conocían el argumento y los principales actores del apocalipsis. La descripción más completa y dramática es la que ofrece el poema *Völuspá*, junto con la paráfrasis de Snorri. Aparecen los estereotipos ya conocidos en todas las literaturas apocalípticas: la moral decae y desaparece, los hombres se matan unos a otros, la tierra tiembla, el sol se oscurece, las estrellas caen; liberados de sus cadenas, los monstruos se abaten sobre la tierra; la Gran Serpiente emerge del Océano y provoca inundaciones catastróficas. Pero hallamos además detalles más específicos: un largo invierno de tres años (*fimbulvetr*); aparecerá una horda de gigantes a bordo de un navío construido con las uñas de los muertos; otros, conducidos por Surtr, avanzarán por tierra y saltarán sobre el arco iris para atacar y destruir el Asgardh, la morada de los dioses. Finalmente, el ejército de los dioses y los héroes se enfrentará al de los monstruos y los gigantes en una gran llanura para la batalla decisiva. Cada uno de los dioses atacará a un adversario. Thorr se enfrentará a la Serpiente cósmica y la abatirá, pero caerá enseguida envenena-

97. Véanse G. Dumézil, *Les Dieux des Germains*, págs. 97 y sigs.; id., *Mythe et Epopée* I, págs. 238 y sigs.

do por su ponzoña. Odín será devorado por Fenrir; su joven hijo, Vidar, dará muerte al Lobo, pero morirá poco después. Heimdallr atacará a Loki, y ambos se destruirán mutuamente. De hecho, todos los dioses y sus adversarios caerán en este combate escatológico, a excepción de Surtr; este último superviviente provocará el incendio cósmico y todo rastro de vida desaparecerá. Finalmente, la tierra entera será tragada por el Océano y se hundirá el cielo.

Pero todo esto no significa el fin. Surge una nueva tierra verde, bella, fértil como nunca lo fuera, purificada de todo dolor. Los hijos de los dioses muertos retornan al Asgardh, Baldr y Hödhr salen, ya reconciliados, del infierno. Un nuevo sol, más brillante que el anterior, inicia de nuevo su curso en el cielo, mientras que la pareja humana refugiada en Yggdrasill da origen a una nueva humanidad.[98] Algunos autores han creído posible identificar en el mito del *ragnarök* diversas influencias orientales (iranias, cristianas, maniqueas, etc.). Pero, como ha demostrado Dumézil, se trata de la versión escandinava del mito escatológico indoeuropeo; las eventuales influencias posteriores no han servido para otra cosa que para añadir imágenes más coloristas y algunos detalles patéticos.

A juzgar por los fragmentos conservados, la religión de los germanos era una de las más complejas y de las más originales de toda Europa. Lo que más nos llama la atención es su capacidad para enriquecer y renovar el legado indoeuropeo asimilando un buen número de ideas y técnicas religiosas alógenas, de origen mediterráneo, oriental o norasiático. En la síntesis hindú se ha advertido un proceso análogo (§ 135), y lo mismo puede decirse de la formación de la religiosidad romana (§ 161). Entre los germanos, sin embargo, la creatividad religiosa no se vio frenada por la conversión al cristianismo. Uno de los más bellos poemas épicos, *Beowulf*, compuesto en Inglaterra durante el siglo VIII, presenta la mitología heroica de manera más completa y profunda en comparación con las composiciones continentales semejantes, y ello gracias precisamente a la influencia

98. Este último detalle está en contradicción con el argumento que acabamos de reumir; el fin del mundo se consuma con la caída de Yggdrasill.

de las ideas cristianas.[99] Una de las más impresionantes descripciones del *ragnarök* aparece esculpida sobre una cruz de piedra en Gosforth (Cumberland); en la otra cara del mismo monumento se representa la crucifixión.[100] De hecho, ciertas creaciones religiosas germánicas se desarrollarán durante la alta Edad Media, en simbiosis con el cristianismo o en oposición al mismo. El prestigio religioso de la monarquía medieval deriva en última instancia de la vieja concepción de los germanos, según la cual el rey es el representante del antepasado divino: la «potencia» del soberano depende de una fuerza sagrada supraterrestre, que es a la vez fundamento y garantía del orden universal.[101] En cuanto a la mitología heroica, se prolonga, enriquecida y revalorizada, en la institución de la caballería y en las leyendas de san Jorge, sir Galahad o Perceval, tema del que hablaremos en el tercer volumen.

## 178. Los tracios, «grandes anónimos» de la historia

La más antigua cultura tracia aparece como una síntesis de un importante substrato de la Edad del Bronce y la aportación de los pueblos seminómadas llegados de Ucrania. La etnogénesis de los tracios tiene lugar en una región muy vasta, entre el Dniéster, los Cárpatos nórdicos y los Balcanes. Hacia finales del siglo VIII a.C., las incursiones de los cimerios introdujeron ciertos elementos caucásicos en el arte y en el armamento. Herodoto, que escribía en el siglo V, afirmaba que los tracios eran el pueblo más numeroso después de los indios. Pero su papel en la historia política no fue brillante. El reino de los odrysas (en el valle de Maritsa), lo bastante poderoso como para atacar a Macedonia el año 429 a.C., perdió su autonomía menos de un siglo después bajo

99. Véase A. M. Arent, «The Heroic Pattern», págs. 149, 164 y sigs. Por otra parte, la literatura hagiográfica imita el modelo de la vida heroica tal como era proclamada en los *Heldensagen*; véase ibíd., pág. 165.

100. K. Berg, «The Gosforth Cross», págs. 27 y sigs.; E. Davidson, *Gods and Myths*, págs. 207 y sigs. En la misma iglesia ha sido hallada una piedra (verosímilmente, fragmento de otra cruz) en la que aparece Thorr pescando la gran Serpiente.

101. Véase O. Höfler, *Germanische Sakralkönigtum* I, págs. xii y sigs., 350 y sigs.

Filipo II. Alejandro Magno prosiguió la política expansionista de su padre y en el año 335 a.C. atravesó el Danubio para combatir y someter a los geto-dacios. El fracaso de aquella campaña permitió a aquellas tribus tracias permanecer independientes y mejorar su organización nacional. Mientras que los tracios meridionales se integraban definitivamente en la órbita del helenismo, la Dacia no quedó convertida en provincia romana hasta el año 107 de nuestra era.

Parece que las creaciones religiosas de los tracios y los geto-dacios siguieron una suerte igualmente desdichada. Los griegos reconocieron muy pronto la originalidad y la fuerza de la religiosidad tracia. Diversas tradiciones localizan en Tracia (o en Frigia) el origen del movimiento dionisíaco (§ 122) y una gran parte de la mitología de Orfeo (§ 180). Sócrates hablaba con admiración de los médicos del «rey tracio Zalmoxis», cuya doctrina y práctica eran superiores a las de los médicos griegos.[102] Sin embargo, con excepción de algunas valiosas noticias transmitidas por Herodoto a propósito del complejo mítico-ritual de Zalmoxis, los datos sobre las religiones tracia y traco-geta son escasos y aproximativos. Es cierto que, sobre todo en época imperial romana, abundan los monumentos religiosos. Pero, a falta de testimonios escritos, su interpretación es dudosa y provisional. Al igual que entre los celtas, los sacerdotes y monjes tracios y geto-dacios desconfían de la escritura. Lo poco que sabemos sobre la mitología, la teología y los ritos nos ha sido transmitido por los autores griegos y latinos a través de su *interpretatio graeca* y *latina*. De no haber anotado Herodoto algunas conversaciones con los griegos del Helesponto, ignoraríamos el complejo mítico-ritual de Zalmoxis y hasta el nombre de Gebeleizis. Es verdad que, al igual que entre eslavos y baltos, incluso entre los antiguos germanos o los descendientes de los celtas, el legado religioso de los tracios se conservó, con las inevitables alteraciones, en las costumbres populares y en el folclore de los pueblos balcánicos y los rumanos. Pero el análisis de las tradiciones folclóricas europeas en la perspectiva de la historia general de las religiones se halla aún en sus comienzos.

102. *Cármides*, 156 b.

Según Herodoto,[103] los tracios adoraban a «Ares, Dioniso y Artemis», aunque sus reyes veneraban a «Hermes», del que se tenían por descendientes. A partir de esta escueta noticia, que la *interpretatio graeca* hace aún más enigmática, se ha intentado reconstruir el panteón original de los tracios. Desde Homero[104] hasta Virgilio,[105] la tradición localizaba en Tracia la patria de Ares, el dios de la guerra. Por otra parte, los tracios eran famosos a causa de sus virtudes militares y su indiferencia ante la muerte; podría admitirse, en consecuencia, que al frente de su panteón hubiera un dios del tipo de «Ares». Por otra parte, como ya hemos visto (§ 176), el antiguo dios celeste de los germanos, Tîwaz, fue asimilado por los romanos a Marte. Es posible, por consiguiente, que el «Ares» tracio fuera originalmente un dios celeste convertido en dios de la tormenta y de la guerra.[106] En este caso, Artemis sería una divinidad ctónica, análoga a las diosas tracias Bendis o Kotyto (Kotys). Herodoto habría preferido llamarla «Artemis» (en lugar, por ejemplo, de «Deméter») a causa de la naturaleza salvaje de los bosques y montañas de Tracia.

Si se acepta esta «lectura», también podremos suponer la existencia entre los tracios más antiguos del mito ejemplar de la hierogamia entre el dios de la tormenta y la Tierra Madre; fruto de esta unión sería «Dioniso». Los griegos conocían los nombres tracios de Dioniso; los más corrientes eran Sabo y Sabazio.[107] El culto del «Dioniso» tracio evoca los ritos que describiera Eurípides en las *Bacantes* (véase § 124). Las ceremonias se desarrollaban de noche, en las montañas y a la luz de las antorchas; una música salvaje (sonidos de cal-

103. V, 7.

104. *Ilíada* XIII, 301, etc.

105. *Eneida* III, 357.

106. Era también conocido el dios Zbelsurdos; la segunda parte de su nombre (*-surdos*) deriva de la raíz **suer*, «mugir, zumbar»; era, por consiguiente, un dios de la tormenta, al que los griegos dieron acertadamente el nombre de Zeus Keraunos. Vease M. Eliade, *De Zalmoxis a Genġis Khan*, pág. 58 y n. 87.

107. Véanse las fuentes citadas por E. Rohde, *Psyché*, pág. 269, n. 1. Otro teonimo era Bassareus, que significa «vestido de una larga piel de zorro». Sobre los ritos de Sabazio en Atenas, véase vol. I de esta misma obra, pág. 465.

deros de bronce, de címbalos y flautas) incitaba a los devotos a lanzar gritos de alegría y a danzar en círculo, furiosos y arrebatados. «Eran sobre todo las mujeres las que se entregaban a estas danzas desordenadas y agotadoras; iban vestidas de manera extraña; llevaban *bessares*, largas túnicas flotantes, hechas al parecer de pieles de zorro, y sobre ellas pieles de cabrito; probablemente llevaban también cuernos en la cabeza.»[108] En las manos tenían serpientes consagradas a Sabazio, puñales o tirsos. Cuando alcanzaban el paroxismo, la «locura sagrada», arrebataban los animales elegidos para el sacrificio y los despedazaban, desgarraban sus carnes y las comían crudas. Mediante la omofagia ritual se lograba la identificación con el dios; los participantes se daban entonces el nombre de Sabo o Sabazio.[109]

Se trata, ciertamente, al igual que entre los bacantes griegos, de una divinización temporal. Pero la experiencia extática era capaz de suscitar vocaciones religiosas específicas, y en primer lugar los dones oraculares. A diferencia del dionisismo griego, la mántica tracia estaba en relación con el culto de «Dioniso». Una cierta tribu, la de los besses, tenía bajo su custodia el oráculo de «Dioniso»; el templo se hallaba situado en una alta montaña[110] y la profetisa predecía el porvenir sumida en «éxtasis», como la Pitia de Delfos.

Las experiencias extáticas reforzaban la convicción de que el alma no es sólo autónoma, sino también capaz de establecer la *unio mystica* con la divinidad. La separación del alma y el cuerpo que provoca el éxtasis revelaba por un lado la dualidad fundamental del hombre y, por otro, la posibilidad de una existencia ulterior puramente espiritual, consecuencia de la «divinización». Las creencias arcaicas en una supervivencia, aunque vaga y aproximativa, del alma

108. E. Rohde, *op. cit.*, pág. 274.

109. Véanse las fuentes citadas por E. Rohde, *op. cit.*, pág. 275, n. 1. Sobre el «entusiasmo» que acompañaba a la unión extática con el dios, véanse referencias en E. Rohde, *op. cit.*, pág. 279, nn. 1-5.

110. Herodoto, VII, 111, considera a los basses como una familia de la tribu de los satres, pero otros autores (Polibio, Estrabón, Plinio, etc.) los presentan, más correctamente, como un pueblo autónomo. Sobre la mántica tracia, vease E. Rohde, *op. cit.*, págs. 281 y sigs.

se fueron modificando progresivamente, hasta desembocar finalmente en la idea de la metempsicosis y en las distintas concepciones de la inmortalidad espiritual. Es posible que las experiencias extáticas que abrieron el camino a estas concepciones no siempre fueran de tipo «dionisíaco», es decir, orgiástico. El éxtasis podía ser también provocado por ciertas hierbas o por la ascesis (soledad, dieta vegetariana, ayunos, etc.) y por la oración.[111]

Fue precisamente en ambientes parecidos en los que se desarrollaron entre los griegos las prácticas y las concepciones religiosas que conocemos bajo el nombre de orfismo (véanse §§ 180 y sigs.). La creencia en la inmortalidad y la certidumbre de la bienaventuranza del alma desencarnada, por lo que se refiere a ciertas tribus tracias, se traducen en una exaltación casi morbosa de la muerte y en un desprecio de la existencia. Los trausos se lamentaban cuando nacía un niño y enterraban con alegría a sus muertos.[112] Numerosos escritores antiguos explicaban el excepcional valor de los tracios en los combates por sus convicciones escatológicas. Marciano Capela[113] llegaba incluso a atribuirles un «verdadero apetito de la muerte» (*appetitus maximus mortis*), pues «les parecía magnífico morir». Se advierte esta revalorización religiosa de la muerte en determinadas creaciones folclóricas de los rumanos y de los pueblos del sureste europeo.[114]

111. Semillas de cáñamo entre los tracios (P. Mela, II, 21) y entre los escitas (Herodoto, IV, 73); el humo de ciertos «frutos» entre los massagetas (Herodoto, I, 202). Estrabón, VII, 3, toma de Posidonio la noticia de que los myssenios se abstienen de todo alimento cárnico, se contentan con comer miel, leche y queso, y que por este motivo son llamados a la vez «temerosos del dios» (*theosebeis*) y «los que caminan en el humo» (*kapnobatai*). Estos términos designan verosímilmente a ciertos personajes religiosos y no a la totalidad del pueblo. Los *kapnobatai* serían los danzantes y los «chamanes» que utilizaban el humo del cáñamo para provocar los trances extáticos; véase M. Eliade, *De Zalmoxis a Gengis Khan*, págs. 50, 67. Estrabón añade que entre los tracios hay piadosos solitarios conocidos bajo el nombre de *ktistai*, que viven apartados de las mujeres, se consagran a los dioses y permanecen «libres de todo temor» (VIII, 3,3).

112. Herodoto, V, 4.

113. VI, 656.

114. Véase M. Eliade, *De Zalmoxis a Gengis Khan*, caps. V y VIII.

En cuanto al «Hermes», que según Herodoto era adorado exclusivamente por los «reyes», es decir, por la aristocracia militar, resulta difícil de identificar. Herodoto no hace alusión alguna al dios solar, si bien es cierto que tal divinidad está ampliamente atestiguada por otras fuentes.[115] Podríamos, por consiguiente, interpretar el «Hermes» tracio como una divinidad solar. Algunos siglos más tarde se multiplican en los Balcanes los monumentos llamados del «héroe a caballo» o «jinete tracio», que se identificará con Apolo.[116] Se trata, sin embargo, de una concepción más tardía, que en nada aclara la teología «real» a la que se refiere Herodoto.

## 179. Zalmoxis y la «inmortalización»

El mismo historiador afirma que los getas son «los más valientes de los tracios y los más justos».[117] «Creen que no mueren —prosigue Herodoto— y que el que perece va a unirse con Zalmoxis, un ser divino (*daimon*); hay entre ellos algunos que dan a este mismo ser divino el nombre de Gebeleizis.»[118] Es ésta la primera y también la última vez que aparece en la literatura el nombre de Gebeleizis. Ya Tomaschek reconoció en este teónimo un paralelo del dios tracio Zbelsurdos, Zbeltiurdos.[119] Al igual que Zbelsurdos, Gebeleizis sería un dios de la tormenta, o más bien un antiguo dios celeste, si aceptamos el parecer de Walde-Pokorny y Dečev, que hacen derivar su nombre del radical indoeuropeo *g$^{u}$er*, «brillar».[120] Después de relatar

115. Véase R. Pettazzoni, «The religion of ancient Thrace», págs. 84 y sigs.

116. Veanse G. Kazarow, *Die Denkmaeler des Thrakischen Reitergottes in Bulgarien*, I, n.$^{os}$ 528, 835, etc.; R. Pettazzoni, *op. cit.*, págs. 87 y sigs.

117. IV, 93.

118. IV, 94.

119. «Die alten Thrakern», II, pág. 62.

120. A. Walde-J. Pokorny, *Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen* I, pag. 643; D. Dečev, *Charakteristik der Thrakischen Sprache*, pág. 73, 81. Sin embargo, véase también C. Poghirc, «Considérations philosophiques et linguistiques sur Gebeleizis», pag. 359.

el sacrificio de un mensajero que se envía a Zalmoxis, rito del que nos ocuparemos más adelante, añade Herodoto: «Otras veces, estos mismos tracios, cuando truena y brillan los relámpagos, lanzan flechas contra el cielo mientras amenazan a este dios, pues piensan que no hay ningún otro dios sino el suyo».[121]

A pesar del testimonio de Herodoto (expresado, es cierto, gramatical y estilísticamente con una extraña negligencia), es difícil considerar a Zalmoxis y Gebeleizis como una misma divinidad. Sus estructuras son diferentes y sus cultos no muestran ninguna semejanza. Como más adelante veremos, Zalmoxis no presenta ningún rasgo que haga pensar en un dios de la tormenta. En cuanto al tiro al arco, podemos preguntarnos si Herodoto había entendido bien el significado del rito. Lo más probable es que no se amenazara al dios (Gebeleizis), sino a las potencias demoníacas que se manifestaban en las nubes. Dicho de otro modo: se trataría de un acto de culto positivo: se imitaba, e indirectamente se ayudaba, al dios de los relámpagos lanzando flechas contra los demonios de las tinieblas.[122] En cualquier caso hemos de resignarnos: no podemos reconstruir la función y la «historia» de Gebeleizis con ayuda de un solo documento. El hecho de que Gebeleizis no vuelva a ser citado después de Herodoto no implica necesariamente que su culto desapareciera. Podemos imaginarnos que se fundió con otra divinidad o que sobrevivió bajo otro nombre.[123]

Las noticias más valiosas entre las transmitidas por Herodoto se refieren al mito y al culto de Zalmoxis. Según pudo saber por los griegos del Helesponto y del Mar Negro, Zalmoxis habría sido un an-

121. IV, 94.

122. Véase M. Eliade, *De Zalmoxis a Gengis Khan*, págs. 59 y sigs.

123. El hecho de que la mitología foclórica rumana del profeta Elías contenga numerosos elementos propios de un dios de la tormenta prueba al menos que Gebeleizis estaba en actividad todavía en el momento de ser cristianizada la Dacia, independientemente del nombre con que fuera designado en esta época. Se puede admitir tambien que, posteriormente, un sincretismo religioso, fomentado por el gran sacerdote y la clase sacerdotal, terminó por confundir a Gebeleizis con Zalmoxis (véase *infra*, pags. 215-216).

tiguo esclavo de Pitágoras; «obtenida la libertad, habría adquirido abundantes riquezas y, después de enriquecerse, habría retornado a su país. Como los tracios vivían miserablemente y eran más bien simples de espíritu», Zalmoxis se propuso civilizarlos. «Se hizo construir una sala de recepción donde acogía como en un albergue a los principales de sus conciudadanos; en el curso de la fiesta les enseñaba que ni él mismo, ni sus convidados, ni sus descendientes morirían jamás, sino que irían a un lugar en el que sobrevivirían para siempre y gozarían de una felicidad completa.» Mientras tanto, «se hizo construir una morada subterránea», a la que «descendió y vivó allí durante tres años. Los tracios le echaban de menos y le lloraban como muerto. Al cuarto año compareció de nuevo ante ellos, de forma que llegaron a creer lo que les decía Zalmoxis ... Por mi parte —añade Herodoto— ni creo ni dejo de creer lo que se cuenta de la mansión subterránea, pero pienso que Zalmoxis es anterior en muchos años a Pitágoras. Dejemos a un lado la cuestión de si fue un hombre o un ser divino del país de los getas».[124]

Como es de suponer, este texto causó gran impresión en el mundo antiguo, desde los contemporáneos de Herodoto hasta los últimos neopitagóricos y neoplatónicos. La historia narrada es coherente: los griegos del Helesponto, o el mismo Herodoto, habrían integrado cuanto oyeron acerca de Zalmoxis, de su doctrina y de su culto en un horizonte espiritual de estructura pitagórica. Por otra parte, ello equivale a decir que el culto del dios geto-dacio incluía la creencia en la inmortalidad del alma y ciertos ritos de carácter iniciático. A través del racionalismo y del evhemerismo de Herodoto, o de sus informadores, se adivina el carácter mistérico del culto.[125] En efecto, escribe Herodoto, los getas «creen en su inmortalidad», «pues creen que no mueren, y que el que perece va a unirse con Zalmo-

124. IV, 95-96.

125. Puede que ésta sea la razón de que Herodoto dude en dar detalles (si es que —cosa poco segura— sus informadores se los habían proporcionado). Es bien conocida su discreción a propósito de los Misterios. Pero Herodoto reconocía no creer en la historia de Zalmoxis como esclavo de Pitágoras; al contrario, estaba convencido de la anterioridad del *daimon* geta, detalle importante.

xis».[126] Sin embargo, el verbo *athanatizein*[127] no significa «creerse inmortal», sino «hacerse inmortal».[128] Esta «inmortalización» se obtenía mediante recursos iniciáticos, lo que aproxima el culto instaurado por Zalmoxis a los Misterios griegos y helenísticos (véase § 205). Ignoramos las ceremonias propiamente dichas, pero las noticias transmitidas por Herodoto hacen pensar en un complejo mítico-ritual de «muerte» (ocultación) y «retorno a la tierra» (epifanía).

El historiador griego relata igualmente[129] el rito peculiar de Zalmoxis, consistente en enviar cada cuatro años un mensajero encargado de comunicar al dios «lo que desean en cada circunstancia». Varios hombres sujetaban unas jabalinas, y otro, designado a suertes, era lanzado al aire, de modo que al caer era atravesado por las puntas de las armas. El sacrificio hacía posible la comunicación de un mensaje; dicho de otro modo: *reactualizaba las relaciones directas entre los getas y su dios*, tal como existían al principio, cuando su dios moraba en medio de ellos. El sacrificio y el envío del mensajero constituían de algún modo una repetición simbólica (por ritual) de la fundación del culto; se reactualizaba la epifanía de Zalmoxis después de tres años de ocultamiento, con todo lo que implicaba, concretamente la seguridad de que el alma llegaría a alcanzar la inmortalidad y la bienaventuranza.

Algunos autores antiguos, y también numerosos investigadores modernos, han relacionado a Zalmoxis, de un lado, con Dioniso y Orfeo, y de otro, con determinados personajes mitológicos o fuertemente mitologizados,[130] cuyo rasgo característico era la aplicación de una técnica chamánica, o la actividad mántica o el descendimiento a los infiernos, la «catábasis». Pero las noticias que Herodoto nos transmite a propósito de Zalmoxis no se insertan en un sistema de

126. IV, 93-94.

127. V, 4.

128. Véase I. M. Linforth, «*Oi athanatizontes*, Herodotus IV, 93-94», *Classical Philology*, 93 (1918), págs. 23-33.

129. IV, 94.

130. Abaris, Aristeas de Proconeso, Hermotico de Clazomenes, Epiménides de Creta, Pitágoras, etc.; vease *infra*, págs. 195 y sigs.

mitologías, creencias y técnicas chamánicas o chamanizantes. Por el contrario, como acabamos de ver, los elementos más característicos de su culto (*andreon* y banquetes ceremoniales, ocultamiento en la «morada subterránea» y epifanía pasados cuatro años, «inmortalización» del alma y enseñanza relativa a la existencia bienaventurada en el otro mundo) hacen que Zalmoxis se aproxime más bien a los Misterios.[131]

A comienzos de la era cristiana, Estrabón[132] presenta una nueva versión del mito de Zalmoxis, para lo que se sirvió ante todo de los datos recogidos por Posidonio (*c.* 135-*c.* 50 a.C.). Zalmoxis fue un esclavo de Pitágoras, pero de su maestro habría aprendido no la doctrina de la inmortalidad, sino «ciertas cosas relativas a los cuerpos celestes», es decir, la ciencia de predecir el futuro conforme a los signos celestes. Estrabón añade a todo ello un viaje a Egipto, país por excelencia de la magia. Gracias a sus conocimientos astronómicos y a sus poderes mágicos y proféticos, Zalmoxis logró que el rey lo asociara al gobierno. Como sumo sacerdote y profeta del «dios más venerado de su país», Zalmoxis se retiró a una cueva situada en la cumbre de la montaña sagrada Kogainon, donde no recibía sino al rey y a sus propios servidores. Más tarde «se le trató como a un dios». Añade Estrabón que «cuando Boerebista reinaba sobre los getas, el oficio en cuestión era ejercido por Decaeneo, y que de una manera o de otra, la regla pitagórica de abstenerse de seres vivos subsistía aún tal como había sido formulada por Zalmoxis».[133]

En la nueva etapa de la religión de los geto-dacios sobre la que nos informan Posidonio y Estrabón, el carácter de Zalmoxis aparece sensiblemente modificado. Tenemos en primer lugar la identifica-

131. También en este sentido puede ser comparado con el Dioniso de los Misterios dionisíacos; véase § 206.

132. *Geografía* VII, 3,5.

133. En otro pasaje (VII, 3,11), en el que habla de Boerebista (70-44), Estrabón describe a Decaeneo como «un mago (*goēs*), un hombre que no sólo había estado en Egipto, sino que además había aprendido en serio ciertos signos por medio de los cuales pretendía conocer la voluntad divina, y que en poco tiempo logró ser considerado como un dios.

ción entre *el dios* Zalmoxis y *su gran sacerdote*, que termina por ser divinizado bajo el mismo nombre. Más aún, no hay alusión alguna a un culto de estructura mistérica tal como lo presentaba Herodoto. En resumen, el culto de Zalmoxis está dominado por un gran sacerdote que vive solitario en la cumbre de la montaña, pero que al mismo tiempo se considera primer asociado y consejero del rey. A este culto se le llama «pitagórico» por excluir la alimentación a base de carne. No sabemos en qué medida sobrevivía la estructura iniciática y «escatológica» del «misterio» de Zalmoxis en tiempos de Estrabón. Pero los autores antiguos hablan de ciertos ermitaños y religiosos, y es posible que esos «especialistas de lo sagrado» mantuvieran la tradición «mistérica» del culto de Zalmoxis.[134]

134. Véase M. Eliade, *De Zalmoxis à Gengis Khan*, págs. 67 y sigs. Otro detalle considera también importante Estrabón: que Zalmoxis —al igual que, recientemente, Decaeneo— hizo tales prodigios gracias sobre todo a sus conocimientos astronómicos y mánticos. En el siglo IV de nuestra era, pero apoyándose en fuentes más antiguas, Jordanes describiría en términos extravagantes el interés de los sacerdotes tracios por la astronomía y las ciencias naturales (*Getica* XI, 69-71). Este interés por los cuerpos celestes puede reflejar un dato exacto. En efecto, los templos de Sarmizegetuza y de Costesti, cuyo simbolismo urano-solar es evidente, parecen cumplir una función calendárica. Véanse H. Daicoviciu, «Il Tempio-Calendario dacico di Sarmizegetuza»; íd., *Dacii*, págs. 194 y sigs., 210 y sigs.

# Capítulo XXII

# Orfeo, Pitágoras y la nueva escatología

## 180. *Mitos de Orfeo: citaredo y «fundador de iniciaciones»*

Parece imposible escribir sobre Orfeo y el orfismo sin causar enojo a una determinada categoría de investigadores: a los escépticos y «racionalistas», que minimizan la importancia del orfismo en la historia de la espiritualidad griega, o a los admiradores y a los «entusiastas», que lo consideran un movimiento de alcance considerable.[1]

El análisis de las fuentes nos permite distinguir dos grupos de realidades religiosas: a) los mitos y tradiciones de carácter fabuloso en relación con Orfeo; b) las ideas, creencias y costumbres consideradas «órficas». El citaredo es mencionado por vez primera en el siglo VI por el poeta Ibykos de Rhegion, que habla de «Orfeo el de

1. Incluso en cuanto a la valoración de las fuentes divergen radicalmente ambas posturas; los escépticos insisten en la pobreza de los documentos y en sus fechas tardías; los otros estiman que no se debe confundir la *fecha de la redacción* de un documento con la *época del contenido*, y que, en consecuencia, utilizando un espíritu rigurosamente crítico con respecto a todos los testimonios válidos, estamos en condiciones de captar la esencia del mensaje órfico. Esta tensión entre dos metodologías responde a una oposición filosófica más profunda, atestiguada en Grecia a partir del siglo VI y sensible aún en nuestros días. «Orfeo» y el «orfismo» constituyen temas por excelencia entre los que desatan casi automáticamente las pasiones polémicas.

nombre famoso» Para Pindaro es «el tanedor de forminge, padre de los cantos melodiosos» Esquilo lo evoca como «el que encanta a la naturaleza toda con sus hechizos» [3] Se le representa a bordo de un navio, con la lira en las manos, y nombrandolo expresamente, en una metopa del siglo VI perteneciente al tesoro de los sicionios en Delfos A partir del siglo V la iconografia de Orfeo no cesa de enri quecerse aparece tocando la lira y rodeado de pajaros, de animales salvajes o incluso de sus devotos tracios Es despedazado por las menades o se halla en el Hades entre otras divinidades Tambien del siglo V datan las primeras alusiones a su descendimiento a los infiernos para rescatar a su esposa Euridice [4] Fracasa por volver demasiado pronto la cabeza [5] o porque las potencias infernales se oponen a sus planes [6] La leyenda lo presenta viviendo en Tracia, «una generacion antes de Homero», pero la ceramica del siglo V lo muestra siempre vestido a la griega y en actitud de encantar con su musica a las fieras salvajes o a los barbaros [7] Fue en Tracia donde hallo la muerte Segun el drama perdido de Esquilo, *Bassarides*, Orfeo subia cada ma nana al monte Pangeo para adorar al sol, identificado con Apolo, Dioniso se sintio irritado y envio contra el a las menades, el citaredo fue despedazado y dispersados sus miembros [8] Su cabeza, arrojada al Hebron, llego flotando y sin dejar de cantar hasta Lesbos Recogida piadosamente, sirvio a partir de entonces de oraculo

Mas adelante tendremos ocasion de recordar otras alusiones a Orfeo en la literatura de los siglos VI y V Senalemos de momento

2 *Pyth* IV 177

3 *Agamenon* 1830

4 *Alcestes* 357 y sigs

5 Las fuentes han sido analizadas por W K C Guthrie *Orpheus and Greek Religion* pags 29 y sigs y por I M Linforth *The Arts of Orpheus*

6 «No se atrevia a morir por amor como Alcestes pero trataba de penetrar vivo en los infiernos Por ello le impusieron (los dioses) un castigo y le hicieron morir a manos de mujeres» (Platon *Simposio* 179 d)

7 Vease W K C Guthrie *Orpheus* pags 40 y sigs 60 y fig 9 vease lamina 6

8 O Kern *Orphicorum fragmenta* n° 113 pag 33 Las Musas recogieron los miembros dispersos y los enterraron en Leibethria en el monte Olimpo

que el prestigio de Orfeo y los episodios mas importantes de su biografia recuerdan sorprendentemente las practicas chamanicas En efecto, al igual que los chamanes, Orfeo es sanador y musico, en canta y domina a los animales salvajes, desciende a los infiernos para rescatar a Euridice, su cabeza cortada se conserva luego y sirve de oraculo, al igual que todavia en el siglo XIX se hacia con los craneos de los chamanes yukagires [9] Todos estos elementos son arcaicos y contrastan con la espiritualidad griega de los siglos VI y V, pero ignoramos su protohistoria en la Grecia antigua, es decir, su posible funcion mitico religiosa antes de que fueran integrados en la leyenda orfica Por otra parte, Orfeo estaba relacionado con toda una serie de personajes fabulosos —Abaris, Aristeas, etc— caracterizados igualmente por experiencias extaticas de tipo chamanico o parachamanico

Todo esto bastaria para situar al cantor legendario «antes de Homero», tal como afirmaba la tradicion y como repetia la propaganda orfica Poco importa que esta mitologia arcaizante fuera en parte producto de una reivindicacion provocada acaso por ciertos resentimientos En efecto, es posible adivinar tras la mitologia el deseo de proyectar a Orfeo en el tiempo prestigioso de los «origenes» y, en consecuencia, proclamarlo «antepasado de Homero», mas antiguo y mas venerable que el representante, el simbolo mismo de la religion oficial Importante es el hecho de que se eligieran cuidadosamente los elementos mas arcaicos a los que pudieran tener acceso los griegos del siglo VI [10] La insistencia con que se evocaban su estancia, predicacion y muerte tragica en Tracia [11] corrobora la estructura «primordial» del personaje Es igualmente significativo el hecho de que entre los raros descendimientos a los infiernos atestiguados en la tradicion griega llegara a ser el mas popular precisa-

9 M Eliade *Le Chamanisme et les techniques archaiques de l extase* 1968 pags 307 308

10 En una epoca en la que las poblaciones «barbaras» de Tracia eran mejor conocidas e incluso los escitas que nomadeaban al norte del Mar Negro

11 Vease la lista de localizaciones del culto de Orfeo en Tracia en R Petazzoni *La religion dans la Grece antique* pag 114 n 16

mente el de Orfeo.[12] La catábasis está relacionada con los ritos de iniciación. Por otra parte, resulta que nuestro cantor era famoso también como «fundador de iniciaciones» y de misterios. Según Eurípides, «mostró los resplandores de los misterios inefables».[13] El autor del *Contra Aristogitón A* (§ 11) afirmaba que Orfeo «nos mostró las iniciaciones más sagradas», refiriéndose verosímilmente a los Misterios de Eleusis.

Finalmente, sus relaciones con Dioniso y Apolo confirman su fama de «fundador de Misterios», pues se trata de los únicos dioses griegos cuyo culto incluía iniciaciones y «éxtasis» (por supuesto, éxtasis de tipo distinto y hasta antagónico). Desde la Antigüedad, estas relaciones dieron lugar a ciertas controversias. Cuando Dioniso saca de los infiernos a su madre, Semele, Diodoro[14] indica la semejanza con el descendimiento de Orfeo en busca de Eurídice. El desmembramiento del segundo por las ménades puede ser interpretado también como un rito dionisíaco, el *sparagmos* del dios bajo la forma de un animal (véase § 124). Pero Orfeo era conocido sobre todo como el devoto por excelencia de Apolo. Según una leyenda, era incluso hijo del dios y de la ninfa Calíope. Su muerte violenta se debió precisamente a la devoción que mostraba hacia Apolo. El instrumento musical de Orfeo era la lira apolínea.[15] Finalmente, en su calidad de «fundador de iniciaciones», Orfeo atribuía importancia excepcional a la purificación, y la *katharsis* era una técnica específicamente apolínea.[16]

12. La *Katabasis eis Hadou* (O. Kern, *Orph. frag.*, frags. 293 y sigs., págs. 304 y sigs.). La catábasis de la *Odisea* (XI, especialmente vv. 566-631) implica probablemente una interpolación «órfica».

13. *Rhesos*, 943.

14. IV, 25,4.

15. W. K. C. Guthrie recuerda un pasaje del *Alcestes*, v. 578, en que aparece Apolo rodeado de linces y leones, así como con la cierva «que danzaba al son de la cítara»; *The Greeks and their Gods*, pág. 315.

16. Apolo redujo al silencio los oráculos pronunciados por Orfeo en Lesbos (Filostrato, *Vit. Apoll.* IV, 14). ¿Gesto de celos del dios o incompatibilidad de dos técnicas oraculares: «chamánica» y pitónica?

Convendrá prestar atención a varios rasgos: a) si bien el nombre y diversas alusiones al mito se atestiguan únicamente a partir del siglo VI, Orfeo *es* un personaje religioso de tipo arcaico. Resulta fácil imaginar que vivió «antes de Homero», interpretando la expresión en sentido cronológico o geográfico (es decir, en una región «bárbara», aún no tocada por los valores espirituales específicos de la civilización homérica); b) desconocemos su «origen» y su prehistoria, pero lo cierto es que Orfeo no pertenece a la tradición homérica ni a la herencia mediterránea. Sus relaciones con los tracios resultan muy enigmáticas, pues, por un lado, se comporta como un griego entre los bárbaros y, por otro, goza de un prestigio mágico-religioso prehelénico (su dominio sobre los animales, la catábasis chamánica). Morfológicamente se parece más a Zalmoxis (§ 179), fundador asimismo de unos Misterios (mediante una catábasis) y héroe civilizador de los getas, aquellos tracios «que se creían inmortales»; c) Orfeo aparece como fundador de iniciaciones por excelencia. Si se le proclama «antepasado de Homero» es para mejor poner de relieve la importancia de su mensaje religioso, que contrasta radicalmente con la religiosidad olímpica. Ignoramos los elementos esenciales de la iniciación que se suponía «fundada» por Orfeo. Únicamente nos son conocidos sus preliminares: régimen vegetariano, ascesis, purificación, instrucción religiosa (*hieroi logoi*, libros). Conocemos también sus presupuestos teológicos: la transmigración y, en consecuencia, la inmortalidad del alma.

El destino del alma más allá de la muerte constituía, como ya hemos visto (véase § 97), el fin de las iniciaciones eleusinas, pero también los cultos de Dioniso y Apolo tenían algo que decir sobre el destino del alma. Parece, por tanto, verosímil que durante los siglos VI y V se viera en la figura mítica de Orfeo un fundador de Misterios que, inspirado en las iniciaciones tradicionales, propuso una disciplina iniciática más adecuada, ya que tenía en cuenta la transmigración y la inmortalidad del alma.

Desde sus comienzos, la figura de Orfeo aparece bajo los signos conjugados de Apolo y Dioniso. El «orfismo» se desarrollará en la misma dirección. No será el único caso. Melampo, el adivino de Py-

los, «preferido de Apolo», era al mismo tiempo «el que explica a los griegos el nombre de Dioniso, su sacrificio y la procesión del *phalos*».[17] Por otra parte, como ya hemos visto, Apolo tenía cierta relación con el Hades (véase § 90) y al final hizo las paces con Dioniso, que acababa de ser admitido entre los Olímpicos. No deja de ser significativa esta aproximación entre los dos dioses antagónicos. Quizás expresara de este modo el espíritu griego su esperanza de encontrar, a través de la coexistencia de estos dos dioses, la solución a la crisis provocada por la ruina de los valores religiosos homéricos.

## 181. Teogonia y antropología órficas: transmigracion e inmortalidad del alma

Durante el siglo VI, el pensamiento religioso y filosófico estaba dominado por el problema de lo uno y lo múltiple. Los espíritus religiosos de la época se preguntaban: «¿Qué relación hay entre cada individuo y la divinidad, con la que se siente emparentado? ¿Cómo podríamos realizar la unidad potencial implícita en el hombre tanto como en el dios?».[18] Una cierta unión entre lo divino y lo humano se realizaba durante los *orgia* dionisíacos, pero era temporal y se obtenía al precio de una obnubilación de la conciencia. Los «órficos» aceptaron la lección dionisíaca —la participación del hombre en lo divino— y sacaron de ella la conclusión lógica: la *inmortalidad* y, en consecuencia, la *divinidad del alma*. El paso siguiente fue reemplazar la orgía por la *katharsis*, técnica de purificación enseñada por Apolo.

El citaredo pasó a ser el patrono y el símbolo de todo un movimiento a la vez «iniciático» y «popular», conocido por el nombre de

17. Herodoto, II, 49.

18. W. K. C. Guthrie, *The Greeks and their Gods*, pags. 316 y sigs. Los jonios, poco atraídos por la religion, se planteaban la cuestión filosófica: ¿qué relación hay entre la variedad múltiple del mundo en que vivimos y la sustancia única y original de la que todo deriva su origen? Véase también íd., *A History of Greek Philosophy* I, pág. 132.

orfismo. Platón se refiere a cierto número de libros atribuidos a Orfeo o a Museo (hijo o discípulo del primero), referente a las purificaciones y a la vida más allá de la muerte. Cita también unos hexámetros, de carácter teogónico, que se suponían compuestos «por Orfeo». También Eurípides habla de las «escrituras» órficas, y Aristóteles, que no creía en la historicidad de Orfeo, conocía perfectamente las teorías sobre el alma contenidas en «los llamados versos órficos».[19] Parece verosímil que Platón conociera algunos de estos textos (que podían comprarse en las librerías).

Una segunda característica es la variedad notable de los llamados «órficos». Junto a los autores de teogonías o los ascetas visionarios había también los que más tarde, en época clásica, llamaría Teofrasto *orpheotelestai* («iniciadores órficos»). Sin contar los vulgares taumaturgos purificadores y adivinos, descritos por Platón en un célebre pasaje.[20] Se trata de un fenómeno muy conocido en la historia de las religiones: todo movimiento ascético, gnóstico y soteriológico provoca innumerables pseudomorfosis e iniciaciones a menudo pueriles. Recuérdense los falsos ascetas que pululan en la India desde los tiempos de las Upanishads o los imitadores grotescos de los yoguis y los tántricos. Abundan las falsificaciones, especialmente cuando se insiste en el carácter revelado e iniciático de una gnosis soteriológica. Pensemos, por ejemplo, en las innumerables «iniciaciones» y «sociedades secretas» que han surgido en Europa occidental a partir de

19. Platón, *Rep.*, 364 e; *Crat.*, 402 b; *Fileb.*, 66 c; Eurípides, *Hipp.*, 954; Aristóteles, *De an.*, 410 b 28; Suidas ofrece también una larga lista de obras atribuidas a Orfeo (véase O. Kern, *Orph. frag.*, n.º 223); véase análisis crítico en L. Moulinier, *Orphée et l'orphisme à l'époque classique*, págs. 74 y sigs.

20. «... sacrificadores mendicantes, adivinos que asedian las puertas de los ricos, que les persuaden de haber obtenido de los dioses, en virtud de sacrificios y encantamientos, el poder de perdonarles las injusticias que hayan podido cometer, ellos o sus antepasados ... Para justificar los ritos, aducen multitud de libros compuestos por Museo y Orfeo, hijo de la Luna y de las Musas. Sobre la base de tales autoridades, persuaden no sólo a los particulares, sino también a los Estados de que existen, para vivos y muertos, absoluciones y purificaciones ... y estas iniciaciones, pues así las llaman, nos libran de los tormentos de los infiernos» (*Rep.*, 364 b-365 a).

la francmasonería o en relación con el «misterio de los «Rosa-cruz». Sería ingenuo, por consiguiente, dejarse impresionar ante los *orpheotelestai* y los taumaturgos o dudar por ello de la realidad de las ideas y los ritos órficos. Por una parte, desde tiempos remotos está atestiguada la existencia de extaticos, sanadores y adivinos, que constituyen una de las características de las «religiones populares». Por otra, el hecho de que a partir del siglo VI muchos de estos taumaturgos, adivinos y purificadores invocaran el nombre de Orfeo prueba que existían ciertas gnosis y técnicas soteriológicas consideradas superiores, más eficaces y prestigiosas, y que se procuraba imitarlas o al menos apropiarse el brillo que iba unido al nombre del personaje fabuloso.

Algunas alusiones de Platón nos permiten entrever el contexto de la concepción órfica de la inmortalidad. En castigo de un crimen primordial, el alma es encerrada en el cuerpo (*sōma*) como si fuera un sepulcro (*sēma*).[21] En consecuencia, la existencia encarnada se parece más bien a una muerte, mientras que la muerte constituye el comienzo de la verdadera vida. Sin embargo, esta «vida verdadera» no se obtiene automáticamente; el alma es juzgada conforme a sus méritos o sus faltas, y pasado algún tiempo se encarna de nuevo. Al igual que en la India a partir de las Upanishads, se trata de la creencia en la indestructibilidad del alma, condenada a transmigrar hasta su liberación final. Ya Empédocles, que seguía la «vía orfica», consideraba el alma como presa en el cuerpo, desterrada lejos de los bienaventurados, revestida de la «extraña túnica de la carne».[22] Tambien para Empédocles la inmortalidad implicaba la metempsicosis, creencia que además servía de justificación a su régimen vegetariano (el animal sacrificado puede contener el alma de uno de nuestros parientes próximos).

Pero la práctica vegetariana tenía una justificación religiosa más compleja y profunda. Al rechazar la carne como alimento, los órficos (y los pitagoricos) se abstenían de los sacrificios cruentos, obli-

21 *Cratilo*, 400 c, vease *Fedon*, 62 b, sobre la «mazmorra» o «carcel» del alma Estos pasajes han dado lugar a interminables controversias

22. Frags. B 115 y 126.

gatorios en el culto oficial. Esta repulsa delataba ciertamente una decisión de apartarse de la ciudad, de «renunciar al mundo», en resumidas cuentas. Pero especialmente proclamaba una repulsa del sistema religioso griego en su totalidad, un sistema iniciado con el primer sacrificio instaurado por Prometeo (§ 86). Al reservar a los humanos el consumo de la carne, dejando para los dioses la ofrenda de los huesos, Prometeo provocó la cólera de Zeus, pero al mismo tiempo puso en marcha el proceso que significó el final de la época «paradisíaca», en la que los hombres vivían en comunión con los dioses.[23] El retorno a las prácticas vegetarianas significaba al mismo tiempo la decisión de expiar el pecado ancestral y la esperanza de recuperar, al menos parcialmente, la bienaventuranza primordial.

Lo que se conocía por «vida órfica»[24] implicaba purificación, ascesis y cierto número de reglas específicas. Pero a la salvación se llegaba sobre todo en virtud de una «iniciación», es decir, mediante unas revelaciones de orden cosmológico y teosófico. Cotejando los escasos testimonios y alusiones de los autores antiguos (Esquilo, Empédocles, Píndaro, Platón, Aristófanes, etc.), así como los documentos posteriores, se llega a reconstruir las grandes líneas de lo que podríamos llamar, a falta de mejor designación, la «doctrina órfica». Se distinguen una teogonía que se prolonga en una cosmogonía y una antropología singular en extremo. La escatología órfica, en contraste a la vez con la de Homero y la de Eleusis, tiene por fundamento esencial el mito antropogónico.

La teogonía llamada de las «Rapsodias»[25] conserva únicamente algunos detalles de la genealogía transmitida por Hesíodo. El tiempo

23. Hesiodo, *Trabajos*, 90 y sigs , 110 y sigs. Sobre los valores misticos y escatologicos del regimen vegetariano, veanse los textos citados y comentados por W. K. C. Guthrie, *Orpheus*, pags 197 y sigs., y sobre todo la interpretacion de D. Sabbatucci, *Saggio sul misticismo greco*, pags. 69 y sigs Vease tambien M. Detienne, «La cuisine de Pythagore», pags. 148 y sigs.

24. *Leyes* VI, 782c.

25. Damascio podia leer todavia en el siglo V d C. una obra titulada *Rapsodias de Orfeo*. Algunos fragmentos son con seguridad antiguos (siglo VI a.C ); vease W. K. C. Guthrie, *Orpheus*, pags 77 y sigs , 137-142.

(Kronos) produce en el *Aithēr* el huevo primordial del que surge el primero de los dioses, Eros, llamado también Phanes. Eros, principio de la generación, crea los demás dioses y el mundo. Pero Zeus engulle a Phanes y a toda la creación y produce un mundo nuevo. El tema mítico de la absorción de una divinidad por Zeus era bien conocido. Hesíodo narra que el Olímpico había engullido a su esposa Metis antes del nacimiento milagroso de Atenea (§ 84). Pero en la teogonía órfica hallamos una significación más matizada, en la que se advierte un esfuerzo por convertir el dios cosmócrata en *creador* del mundo que gobierna. Por otra parte, el episodio refleja la especulación filosófica relativa a la producción de un universo múltiple a partir de la unidad.[26] A pesar de las reelaboraciones, el mito conserva aún su estructura arcaica. Se ha subrayado con razón la existencia de analogías con las cosmogonías egipcia y fenicia.

Otras tradiciones postulan como principio primero a Nyx (la noche), que engendró a Urano y Gea; otras, a Océano, del que procedería el Tiempo (Kronos); éste, a continuación, habría dado origen a *Aithēr* y al Caos. Tampoco faltan las versiones en las que el primer principio es el Uno, que dio origen al Conflicto, por cuya intervención se separaron la tierra, las aguas y el cielo. Recientemente, el papiro de Derveni[27] ha revelado una nueva teogonía órfica, centrada en Zeus. Un verso atribuido a Orfeo proclamaba que «Zeus es el principio, el medio y la consumación de todas las cosas».[28] Orfeo designó a Moira (el destino) como *pensamiento* de Zeus. «Cuando dicen los hombres: "Moira ha tejido", entienden que el pensamiento de Zeus ha determinado lo que es y lo que será, y también lo que dejará de ser».[29] Océano es simplemente una hipóstasis de Zeus, lo mismo que Gea (Deméter), la Madre, Rhea y Hera son simplemente

26. W. K. C. Guthrie, *The Greeks and their Gods*, pág. 319.

27. Descubierto en 1962 cerca de la ciudad de Derveni, en Tesalónica, y fechado en el siglo IV a.C. Se trata de un comentario a un texto órfico, lo que confirma la antigüedad y la elevada calidad especulativa de tales escritos.

28. Col. 13,12.

29. Col. 15,5-7.

nombres distintos de la misma diosa.[30] La cosmogonía ostenta una estructura a la vez sexual y monista: Zeus hizo el amor «en el aire» (o «por encima») y de este modo creó el mundo. Pero el texto no menciona a su pareja.[31] El autor proclama la unidad de la existencia al afirmar que el *logos* del mundo es semejante al *logos* de Zeus.[32] De ahí se sigue que el nombre que designa al «mundo» es «Zeus».[33] El texto conservado en el papiro de Derveni es importante por muchas razones; por una parte confirma la existencia, en época alta, de verdaderos conventículos órficos; por otra, ilustra la tendencia monista, incluso «monoteísta», de una cierta teogonía órfica.

En cuanto al mito del origen del hombre a partir de las cenizas de los Titanes, no está claramente atestiguado sino en autores tardíos (siglos I-II d.C.).[34] Sin embargo, al igual que hemos tratado de demostrar a propósito del tema mítico-ritual de Dioniso-Zagreo (§ 125), hay alusiones en las fuentes más antiguas. A pesar del escepticismo de ciertos investigadores, es lícito ver referencias a la naturaleza titánica del hombre en la expresión de Píndaro: «la expiación de un duelo antiguo»[35] y en un pasaje de Platón[36] sobre quienes «muestran la vieja naturaleza de los Titanes». Según una noticia de Olimpiodoro, se puede suponer que Jenócrates, discípulo de Platón, relacionaba la idea del cuerpo como «cárcel» con Dioniso y los Titanes.[37]

Independientemente del modo en que se interpreten estas escasas y oscuras alusiones, lo cierto es que en la Antigüedad se consideró de carácter «órfico» el mito de los Titanes. Según este mito, el

30. Col. 18,7-11.

31. Este tipo de cosmogonía recuerda la teología menfita (§ 26), el sistema de Ferecides y la creación autógena de Prajapati (§ 76).

32. Col. 15,1-3.

33. Heráclito, frags. B 1, B 32.

34. Plutarco, *De esu carn.* I, 7 (O. Kern, *Orph. Fr.*, n.° 210); Dión Crisóstomo, XXX, 55. La versión más completa se halla en Clemente de Alejandría, *Protep.* II, 17,2; 18,2.

35. Frag. 133, Schr.

36. *Leyes*, 701 c.

37. Olimpiodoro, *In Phaed.* LXXXIV, 32.

hombre participa a la vez de la naturaleza titánica y de la divinidad, ya que las cenizas de los Titanes contenían también el cuerpo de Dioniso niño. Sin embargo, mediante las purificaciones (*katharmoi*) y los ritos iniciáticos (*teletai*) era posible, siguiendo al mismo tiempo la «vía órfica», eliminar finalmente el elemento titánico para convertirse en un *bakchos*, dicho de otro modo: se llegaba a separar y a asumir la condición divina, dionisíaca.

Es inútil insistir en la novedad y la originalidad de esta concepción. Recordemos el precedente mesopotámico: la creación del hombre por Marduk a partir de la tierra (es decir, del cuerpo del monstruo primordial Tiamat) y de la sangre del archidemonio Kingu (véase § 21). Pero la antropogonía órfica, por sombría y trágica que parezca, implica, paradójicamente, un elemento de esperanza, ausente no *sólo de la Weltanschauung mesopotámica, sino también de la concepción* homérica. En efecto, a pesar de su origen titánico, el hombre participa, por el modo de ser que le es propio, de la divinidad. Incluso es capaz de liberarse del elemento «demoníaco» manifiesto en toda existencia profana (ignorancia, régimen carnívoro, etc.). Se advierte, por un lado, un dualismo (espíritu-cuerpo) muy próximo al dualismo platónico, y por otro, un conjunto de mitos, creencias, comportamientos e iniciaciones que aseguran la separación del «órfico» con respecto a sus semejantes y, en resumidas cuentas, la separación del alma con respecto al cosmos. Todo ello nos recuerda ciertas soteriologías y técnicas indias (§ 195) y a la vez anticipa diversos sistemas gnósticos (§§ 229 y sigs.).

## 182. La nueva escatología

En cuanto a la escatología «órfica», es posible reconstruir sus líneas generales a partir de ciertas referencias de Platón, Empédocles y Píndaro. Después de la muerte, el alma se dirige hacia el Hades. El camino «no es ni único ni sencillo; hay muchos rodeos y atajos».[38]

38. *Fedón*, 108 a; *Gorgias*, 524 a.

Platón precisa en otro lugar[39] que el justo puede tomar el camino de la derecha, mientras que los malvados son enviados hacia la izquierda. Hay indicaciones análogas en los versos inscritos en láminas de oro aparecidas en tumbas de Italia meridional y Creta, que se remontan al menos al siglo V a.C.: «Salud a ti que viajas por el camino de la derecha hacia las praderas sagradas y el bosque de Perséfone». El texto contiene indicaciones precisas: «A la izquierda de la morada de Hades hallarás una fuente junto a la cual se alza un ciprés blanco; no te acerques a esa fuente. En su lugar hallarás otra: del lago de Memoria (*Mnēmosynē*) brota agua fresca y los vigilantes montan guardia allí. Les dirás: "Hijo soy de la Tierra y del Cielo estrellado, ya lo sabéis; pero estoy abrasado de sed y muero. Dadme enseguida del agua fresca que brota del lago de Memoria". Y los mismos guardianes te darán a beber el agua sagrada, y después de esto reinarás entre los demás héroes».[40]

En el mito de Er narra Platón que todas las almas destinadas a la reencarnación son obligadas a beber de la fuente del Leteo para que olviden sus experiencias en el otro mundo. Pero las almas de los «órficos», según se suponía, no estaban sujetas a la reencarnación, y de ahí que hubieran de evitar el agua del Leteo. «He saltado fuera del ciclo de las graves penas y los dolores, y me he lanzado con pie ligero hacia la corona deseada. Me he refugiado bajo el seno de la Dama, la reina de los infiernos.» A lo que responde la diosa: «¡Oh afortunado, oh bienaventurado! Te has convertido en dios, cuando sólo eras hombre».[41]

39. *República*, 614 c-d.

40. Láminas de Petelia y Eleutherna. Véanse W. K. C. Guthrie, *Orpheus*, págs. 171 y sigs., y la nueva interpretación de G. Zuntz, *Persephone*, págs. 364 y sigs.

41. Es significativo el comienzo del texto. El iniciado se dirige a los dioses infernales: «Vengo de una comunidad de puros, oh puro soberano de los infiernos, Euclés, Euboleo, y vosotros también, los demás dioses infernales. Pues me enorgullezco de pertenecer a vuestra raza bienaventurada. Pero el destino me ha abatido, y los otros dioses inmortales...» (véase, sin embargo, la lectura de Zuntz, *op. cit.*, pág. 318). Otra lámina revela detalles importantes: «He padecido el castigo que merecían mis acciones injustas ... Ahora comparezco suplicante ante la esplendorosa Per-

El «ciclo de las graves penas» incluye cierto número de reencarnaciones. Después de la muerte el alma es juzgada, enviada temporalmente a un lugar de castigo o bienaventuranza y retorna a la tierra al cabo de mil años. Un mortal ordinario debe recorrer diez veces el ciclo antes de librarse de él. Los «órficos» describieron abundantemente los tormentos de los culpables, los «males infinitos reservados a los condenados».[42] Kern ha afirmado incluso que el orfismo fue el primer movimiento religioso que creyó en el infierno.[43] En efecto, la catábasis del Cantor en busca de Eurídice justificaba todo tipo de descripciones del mundo infernal. Encontramos de nuevo el elemento «chamánico», rasgo dominante en el mito de Orfeo: sabido es que en toda el Asia central y septentrional son los chamanes los que, al narrar con infinitos detalles sus descensos extáticos a los infiernos, han elaborado y divulgado una amplia y espectacular geografía infernal.[44]

El paisaje del itinerario que describen las láminas —la fuente y el ciprés, el camino de la derecha—, así como la «sed del muerto», tienen paralelos en numerosas mitologías y geografías funerarias. No

---

sefone, para que, en su benevolencia, me envie ella a la morada de los santos». La diosa lo acoge benignamente: «Salud a ti, que has sufrido el dolor que jamas antes habias sufrido .. Salud, salud, salud a ti, toma el camino de la derecha hacia las praderas sagradas y el bosque de Persefone» (vease A. Boulanger, *op cit*, pag. 40)

42. «Hundidos en un cenagal, sentiran que se les aplica un suplicio proporcionado a su corrupcion moral (*Republica*, 363 d, *Fedon*, 69 c), como los puerros que gozan revolcandose en el fango (vease Plotino, I, 6,6), o se agotaran en vanos esfuerzos tratando de llenar un tonel agujereado o de llevar agua en un cesto (*Gorgias*, 493 b; *Republica*, 363 e), imagen, segun Platon, de los insensatos que se abandonan insaciablemente a unas pasiones jamas aplacadas; en realidad, quiza, castigo de los que, no habiendose sometido a las abluciones catarticas, deben, en el Hades, transportar constantemente, pero en vano, el agua del baño purificador», vease F. Cumont, *Lux perpetua*, pag. 245.

43. Pauly-Wissowa, *Realencyklopadie*, s. v. «Mysterien», col 1287. Cumont se inclina a identificar en el orfismo el origen de «toda esa literatura alucinante» que, a traves de los mitos de Plutaco y del Apocalipsis de Pedro, llega hasta Dante; vease *op cit.*, pag. 246.

44. Vease M. Eliade, *Le Chamanisme*, pags. 395 y sigs.

han de excluirse las influencias orientales. Pero lo más probable es que se trate de una herencia común inmemorial, resultado de experiencias milenarias de éxtasis, visiones y ensueños, aventuras oníricas y viajes imaginarios, herencia que fue, ciertamente, valorada de manera distinta por las diversas tradiciones. El árbol junto a una fuente o un manantial es una imagen ejemplar del «paraíso»; su réplica es, en Mesopotamia, un jardín con un árbol sagrado y una fuente, todo ello guardado por el «rey-jardinero», representante de Dios (§ 22). La importancia religiosa de las láminas, por consiguiente, radica en el hecho de que presentan una concepción de la existencia ulterior del alma distinta de la que hallamos atestiguada en la tradición homérica. Es posible que se trate de creencias y de mitologías arcaicas mediterráneas y orientales, conservadas hasta el momento en los ambientes «populares» o excéntricos, y que desde hacía algún tiempo gozaban de un cierto prestigio entre los «órficos», los pitagóricos y cuantos se sentían inquietos por el enigma escatológico.

Pero aún es más significativa la nueva interpretación de la «sed del alma». En numerosas culturas están atestiguadas las libaciones para aplacar la sed de los muertos.[45] Igualmente difundida aparece en los mitos y en el folclore la creencia en que el «agua de la vida» asegura la resurrección del héroe. Para los griegos, la muerte se asemeja al olvido; los muertos son los que han perdido la memoria. Sólo algunos privilegiados, como Tiresias o Anfiarao, conservan sus recuerdos más allá de la muerte. A fin de hacer inmortal a su hijo Etalida, Hermes le otorga «una memoria inalterable».[46] Pero la mitología de la memoria y el olvido se modifica conforme se va condensando una doctrina de la transmigración. Se invierte la función del Leteo: sus aguas ya no acogen al alma que acaba de abandonar el cuerpo, a fin de hacerle olvidar la existencia terrena. Por el contrario, el Leteo borra el recuerdo del mundo celeste en el alma que re-

45. Vease M. Eliade, «Locum refrigerii. ».

46 «Aun cuando atraviese el Aqueronte, el olvido no anegara su alma, y aunque habite en la morada de las sombras o en la de la luz del sol, guarda siempre el recuerdo de lo que ha visto»; Apolonio de Rodas, *Argonauticas* I, 463.

torna a la tierra para reencarnarse. El «olvido» ya no simboliza la muerte, sino el retorno a la vida. El alma que ha cometido la imprudencia de beber de la fuente del Leteo («trago de olvido y de maldad», como lo describe Platón)[47] se reencarna y se ve proyectada nuevamente en el ciclo del devenir. Pitágoras, Empédocles y otros que aceptaban la doctrina de la metempsicosis pretendían recordar sus existencias anteriores; dicho de otro modo: habían logrado conservar la memoria del más allá.[48]

Los fragmentos inscritos sobre las láminas de oro forman parte, al parecer, de un texto canónico, especie de guía del más allá, comparable a los «libros de los muertos» egipcio o tibetano. Algunos investigadores han puesto en duda su carácter «órfico», suponiendo que son de origen pitagórico. Incluso se ha llegado a afirmar que la mayor parte de las ideas y los ritos supuestamente «órficos» representan en realidad una creación o una manipulación de los pitagóricos. El problema es muy complicado y no podríamos aclararlo en unas pocas páginas. Precisemos al menos que el posible aporte de Pitágoras y los pitagóricos, aunque hubiera sido considerable, no modificaría nuestra concepción del fenómeno «órfico». Es cierto que hay analogías evidentes entre las leyendas de Orfeo y de Pitágoras, y que resultan innegables los paralelos en cuanto a la fama de que gozaron ambos. Al igual que el fabuloso «fundador de iniciaciones», Pitágoras, personaje histórico y a pesar de ello «hombre divino» por excelencia, se caracteriza por una grandiosa síntesis de elementos arcaicos (algunos de ellos «chamánicos») y de audaces revalorizaciones de las técnicas ascéticas y contemplativas. En efecto, las leyendas de Pitágoras aluden a sus relaciones con los dioses y los espíritus, al dominio que ejercía sobre los

47. *Fedro*, 248 c.

48 Vease M. Eliade, *Aspects du mythe*, pags. 150 y sigs. El ejercicio y el cultivo de la memoria desempeñaban un papel importante en las cofradias pitagoricas, veanse Diodoro, X, 5, Yamblico, *Vita Pyth.*, 78 y sigs. El tema del «olvido» y de la rememoracion, cuyos primeros testimonios se remontan a ciertos personajes fabulosos griegos del siglo VI, ha tenido siempre importancia suma en las tecnicas contemplativas y en las especulaciones indias, sera asumido nuevamente por el gnosticismo, vease § 130

animales, a su presencia en distintos lugares a la vez. Burkert explica el famoso «muslo de oro» de Pitágoras comparándolo con una iniciación de tipo chamánico. (Sabido es, en efecto, que de los chamanes siberianos se dice que durante su iniciación les son renovados los órganos y a veces se les sueldan los huesos con hierro.) Finalmente, la catábasis de Pitágoras constituye otro elemento chamánico. Jerónimo de Rodas cuenta que Pitágoras descendió al Hades y que vio allí a las almas de Homero y Hesíodo, que expiaban cuanto malo habían dicho de los dioses.[49] Tales rasgos «chamánicos», por otra parte, no son exclusivos de las leyendas de Orfeo y Pitágoras. El hiperbóreo Abaris, sacerdote de Apolo, volaba cabalgando en una flecha (§ 91); Aristeas de Proconneso era famoso por su éxtasis susceptible de ser confundido con la muerte, por su capacidad de bilocación y por metamorfosearse en cuervo; Hermótimo de Clazomenes, que fue considerado por algunos autores antiguos como una encarnación anterior de Pitagoras, era capaz de abandonar el cuerpo durante mucho tiempo.[50]

A las semejanzas de las biografías legendarias se añaden las analogías entre las doctrinas y prácticas de los «órficos» y los pitagóricos: creencias en la inmortalidad y en la metempsicosis, castigo en el Hades y retorno final del alma al cielo, régimen vegetariano, importancia de las purificaciones, ascesis. Pero todas estas semejanzas y analogías no prueban la inexistencia del «orfismo» como movimiento autónomo. Es posible que cierto número de escritos «órficos» sea obra de pitagóricos, pero sería ingenuo imaginar que los mitos escatológicos, las creencias y los ritos «órficos» fueran inventados por Pitágoras y sus discípulos. Los dos movimientos religiosos se desarrollaron paralelamente como expresión de un mismo *Zeitgeist*. Con la diferencia de que, bajo la dirección del fundador, la «secta» pitagóri-

49. M. Eliade, *De Zalmoxis a Gengis Khan*, pag. 117. La enumeracion de las leyendas milagrosas relativas a Pitagoras, con sus fuentes y bibliografia reciente, en W. Burkert, *Weisheit und Wissenschaft*, pags. 118 y sigs., 133 y sigs., 163 y sigs (= *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, pags 120 y sigs., 141 y sigs., 166 y sigs.). Sin embargo, en esas leyendas no hay alusiones a viajes extaticos de tipo chamanico.

50. Vease M Eliade, *De Zalmoxis a Gengis Khan*, pag 45, nn 44-45. Vease ibid., pags. 45-46, otros ejemplos parecidos

ca no sólo se organizó como una sociedad cerrada, de tipo esoterico, sino que los pitagóricos cultivaron un sistema de «educacion completa»[51] y lo que es más, no desdeñaron la política activa; en efecto, durante cierto tiempo los pitagóricos llegaron incluso a detentar el poder en numerosas ciudades de la Italia meridional.

Pero el mayor merito de Pitágoras está en el hecho de haber sentado las bases de una «ciencia total», de estructura holística, en la que los conocimientos científicos se integran en un conjunto de principios eticos, metafisicos y religiosos, acompañados de «técnicas corporales». En resumen, el conocimiento tenía una funcion a la vez gnoseológica, existencial y soteriológica. Se trata de la «ciencia total» de tipo tradicional,[52] que podemos ver en el pensamiento de Platón y también en los humanistas del Renacimiento italiano, en Paracelso o entre los alquimistas del siglo XVI. «Ciencia total» que se ha realizado especialmente en la medicina y en la alquimia indias o chinas.

Algunos autores se muestran inclinados a considerar el movimiento orfico como una especie de «Iglesia» o una secta comparable a la de los pitagóricos. Pero es poco probable que el orfismo llegara a constituirse en «Iglesia» o en una organizacion secreta comparable a las religiones mistéricas. Sus caracteristicas —movimiento a la vez «popular» y capaz de atraer a las minorías, en el que se practican «iniciaciones» y que posee «libros»— lo aproximan más bien al tantrismo indio o al neotaoismo. Tampoco estos movimientos religiosos

51 Completando sus reglas asceticas y morales con el estudio de la musica, las matematicas y la astronomia Pero, como es sabido, el fin ultimo de estas disciplinas era de orden mistico En efecto, si «todo es numero», y «todo es armonia de los contrarios», todo cuanto vive (incluido el cosmos, porque tambien el «respira») esta unido por parentesco

52 El hecho de que a partir de Aristoteles esta «ciencia total» pierda su prestigio, y que la investigacion cientifica se oriente hacia una metodologia que, en Europa, dara sus primeros resultados brillantes en los siglos XVI y XVII, no implica en modo alguno la insuficiencia de la postura holistica. Se trata simplemente de una nueva perspectiva y de un *telos* distinto La alquimia no era una quimica embrionaria, sino una disciplina relacionada con un sistema distinto de significaciones y que apuntaba a unos objetivos diferentes de los que se propone la quimica.

han constituido «Iglesias», sino «escuelas» que representan unas tradiciones paralelas, ilustradas por una serie de maestros, a veces legendarios, depositarias de una extensa literatura.[53]

Por otra parte, en los «órficos» podemos ver a los sucesores de los grupos iniciáticos que, ya desde época arcaica, cumplían determinadas funciones bajo los nombres de kabiros, telchines, curetes, coribantes, dactilos, grupos cuyos miembros guardaban celosamente ciertos «secretos de oficio» (eran metalúrgicos y herreros, pero también curanderos, adivinos, maestros de iniciaciones, etc.). Simplemente, los «secretos de oficio» relacionados con distintas técnicas que persiguen el dominio de la materia habían cedido el puesto a los «secretos» referentes al destino del alma más allá de la muerte.

Si bien el prestigio del orfismo declinó a continuación de las guerras médicas, sus ideas capitales —el dualismo, la inmortalidad y, en consecuencia, la condición divina del hombre, la escatología— no dejarían de preocupar, especialmente a través de la interpretación de Platón, al pensamiento griego. Esta corriente sobrevivio también a nivel «popular» (los «orfeotelestes»). Más tarde, en la epoca helenística, aún es posible rastrear el influjo de ciertas concepciones órficas en las religiones mistericas, a la espera de la nueva ola de popularidad que conocerá el orfismo durante los primeros siglos de la era cristiana. Es precisamente esta capacidad de renovarse y desarrollarse, de intervenir con fuerza creadora en numerosos sincretismos religiosos, lo que mejor nos manifiesta el alcance de la experiencia «órfica».

En cuanto a la figura de Orfeo, se siguió reinterpretando, independientemente del «orfismo», entre los teólogos judíos y cristianos, entre los hermetistas y los filósofos del Renacimiento, entre los poetas desde Poliziano hasta Pope, desde Novalis hasta Rilke y Pierre Emmanuel. Orfeo es una de las raras figuras míticas griegas que Europa, cristiana, iluminista, romántica o moderna, no se ha resignado a olvidar (vease el tercer volumen).

53. Al igual que en el caso del tantrismo, también algunos textos orficos de fecha mas reciente se presentan como revelaciones de una doctrina antigua, cosa que, al menos en ciertos casos, puede ser exacta

## 183. PLATON, PITAGORAS Y EL ORFISMO

Según la famosa fórmula de Whitehead, la historia de la filosofía occidental no es, en resumidas cuentas, otra cosa que una serie de notas a pie de página de la filosofía de Platón. Igualmente notable es la importancia de Platón en la historia de las ideas religiosas. En efecto, la Antigüedad tardía, la teología cristiana a partir del siglo IV, la gnosis ismailita, el Renacimiento italiano resultaron profunda, aunque diversamente, afectados por la visión religiosa platónica. El hecho resulta tanto más significativo si tenemos en cuenta que la vocación primera y más tenaz de Platón no fue religiosa, sino política. En efecto, Platón aspiraba a edificar la ciudad ideal, organizada conforme a las leyes de la justicia y de la armonía, ciudad en la que cada uno de los habitantes debía cumplir una función precisa y específica. Pero resulta que ya desde hacía tiempo, Atenas y las demás ciudades griegas se hallaban corroídas por una serie de crisis políticas, religiosas y morales que amenazaban los cimientos mismos del edificio social. Sócrates había identificado la causa principal de aquella desintegración en el relativismo de los sofistas y en el escepticismo generalizado. Al negar la existencia de un principio absoluto e inmutable, los sofistas atacaban implícitamente la posibilidad del conocimiento objetivo. Para poner en claro la aberración que suponía tal razonamiento, Sócrates se centró en la mayéutica, método que llevaba al conocimiento de sí mismo y a la disciplina de las facultades del alma. La investigación del mundo natural no le interesaba. Pero Platón se esforzó por completar la enseñanza de su maestro; para fundamentar científicamente la validez del conocimiento, recurrió a las matemáticas. Se sintió fascinado por la concepción pitagórica de la unidad universal, del orden inmutable del cosmos y de la armonía que regula tanto el curso de los planetas como la escala musical.[54] Con

54. Aristóteles escribe con cierta malicia que la única distinción existente entre Pitágoras y Platón es de terminología (*Metafísica*, 978 b, 10 y sigs.). Sin embargo, como acertadamente observa W. Burkert, *Lore and Science*, pág. 44, para Pitágoras las cosas *son* los números.

su teoría de las ideas, arquetipos extraterrenos e inmutables de las realidades terrenas, Platón respondía a los sofistas y a los escépticos: el conocimiento objetivo es posible, puesto que se apoya en unos modelos preexistentes y eternos.

Desde nuestro punto de vista es indiferente el hecho de que Platón hable muchas veces del mundo de las ideas como modelo del nuestro —en el que los objetos materiales «imitan» a las ideas hasta donde les es posible— y otras muchas afirme que el mundo de las realidades sensibles «participa» del mundo de las ideas.[55] Lo que importa realmente es que, una vez postulado debidamente el universo de los modelos, era preciso explicar cuándo y cómo llegan los hombres a conocer las ideas. Para resolver este problema, Platón se apropió ciertas doctrinas «órficas» y pitagóricas relativas al destino del alma. Ciertamente, Sócrates ya había insistido en el valor inapreciable del alma, pues *sólo* ella era fuente de conocimiento. Alzándose contra la opinión tradicional, sancionada por Homero, de que el alma era «semejante al humo», Sócrates había insistido en la necesidad de «cuidar de la propia alma». Platón va mucho más lejos al afirmar que el alma —*¡no ya la vida!*— era la cosa más valiosa, pues pertenecía al mundo ideal y eterno. De ahí que tomara de la tradición «órfico-pitagórica», aunque acomodándola a su propio sistema, la doctrina de la transmigración del alma y de la rememoración (*anamnesis*).

Para Platón, en definitiva, conocer equivale a recordar.[56] Entre dos existencias terrenas, el alma contempla las ideas, participa del conocimiento puro y perfecto. Pero al reencarnarse, el alma bebe las aguas del Leteo y olvida el conocimiento obtenido por la contemplación directa de las ideas. Pero este conocimiento se halla latente en el hombre encarnado, y, gracias a la labor filosófica, puede ser actualizado. Los objetos físicos ayudan al alma a replegarse sobre sí misma y, mediante una especie de «vuelta atrás», a reencontrar y re-

55 Veanse W. K. C. Guthrie, *The Greeks and their Gods*, pag. 345 (= *Les Grecs et leurs Dieux*, pag. 377), id., *A History of Greek Philosophy* IV, pags. 329 y sigs.

56 Vease especialmente *Menon*, 81 c d

cuperar el conocimiento original que poseía en su condición extraterrena. La muerte es, en consecuencia, el retorno a un estado primordial y perfecto, que se pierde periódicamente en la reencarnación del alma.[57]

La filosofía se convierte en una «preparación para la muerte» en el sentido de que enseña al alma cómo, una vez liberada del cuerpo, mantenerse continuamente en el mundo de las ideas y, en consecuencia, evitar una nueva reencarnación. En resumidas cuentas, el conocimiento válido, la única política que podría salvar a las ciudades griegas de su ruina, se fundamentaba en una filosofía que postulaba un universo ideal y eterno, así como la transmigración de las almas.[58]

Las especulaciones escatológicas conocían una gran aceptación. Ciertamente, las doctrinas de la inmortalidad del alma, de la transmigración y de la metempsicosis no eran novedad. En el siglo VI, Ferecides de Siros había sido el primero en afirmar que el alma es inmortal y que retorna sucesivamente a la tierra para reencarnarse.[59] Resulta difícil identificar la fuente de esta creencia. Por los tiempos de Ferecides sólo había sido claramente formulada en la India. Los egipcios consideraban al alma inmortal y capaz de adoptar diversas formas animales, pero no hay rastros de una teoría general de la transmigración. También los getas creían en la posibilidad de «hacerse inmortal», pero ignoraban la metempsicosis y la transmigración.[60]

57. M. Eliade, *Aspects du mythe*, págs. 153-154. Véase ibíd., págs. 154 y sigs., algunas observaciones sobre las analogías entre la teoría de las ideas y la *anamnesis* platónica y el comportamiento del hombre integrado en ciertas sociedades arcaicas. Véase también *Le mythe de l'éternel retour*, págs. 48 y sigs.

58. Recuérdese que la metafísica india desarrolló laboriosamente la doctrina de la transmigración (*saṃsāra*), pero sin relacionarla con la teoría del conocimiento, por no decir nada de la política (§ 80).

59. Cicerón, *Tuscul.* I, 38 (= Diels, A 5). Véanse otras referencias en M. L. West, *Early Greek Philosophy and the Orient*, pág. 25, nn. 1-2. Según otra tradición, Ferecides habría utilizado los «libros secretos de los fenicios», pero se trata de un estereotipo sin valor documental; véase ibíd., pág. 3, si bien es verdad que los influjos orientales en el pensamiento de Ferecides no carecen, al parecer, de peso; véase ibíd., págs. 34 y sigs.

60. Herodoto, IV, 39 y sigs. Véase § 179.

De todas formas, la escatología de Ferecides no tuvo eco en el mundo griego. Fueron el «orfismo» y sobre todo Pitágoras, sus discípulos y su contemporáneo Empédocles los que popularizaron y a la vez sistematizaron la doctrina de la transmigración y de la metempsicosis. Pero las especulaciones cosmológicas de Leucipo y de Demócrito, los recientes descubrimientos astronómicos y en especial la enseñanza de Pitágoras habían alterado radicalmente la concepción de la supervivencia del alma y, en consecuencia, la estructura del más allá. Se sabía ahora que la tierra era una esfera, y ya no era posible el Hades subterráneo de Homero ni la localización en el extremo Occidente de las Islas de los Bienaventurados: no cabía ya una mitogeografía terrestre. Una máxima pitagórica proclamaba que las «Islas de los Bienaventurados» eran «el sol y la luna».[61] Terminarían por imponerse gradualmente una nueva escatología y una nueva geografía funeraria; el más allá se localiza ahora en las regiones de las estrellas, se declara de origen celeste el alma (según Leucipo y Demócrito, está hecha de «fuego», como el sol y la luna) y terminará por retornar al cielo.

A esta escatología aporta Platón elementos decisivos. Elaboró una nueva «mitología del alma» más coherente, recurriendo para ello a la tradición «órfico»-pitagórica y utilizando ciertas fuentes orientales, pero integrando también todos estos elementos en una visión personal. Abandona la mitología «clásica», basada en Homero y Hesíodo. Un largo proceso de erosión había terminado por dejar vacíos los mitos y los dioses homéricos de su significación originaria.[62] Por otra parte, la «mitología del alma» no hubiera podido encontrar apoyo alguno en la tradición homérica. Además, en sus diálogos de juventud Platón había opuesto *mythos* a *logos*; en el mejor de los casos, el mito es una mez-

61. Otra tradición, sin embargo, al describir la catábasis de Pitágoras, implicaba la creencia en un Hades subterráneo.

62. Ya Jenofón (nacido *c.* 565) no dudaba en atacar el panteón homérico, y en especial el antropomorfismo de los dioses. Sostuvo la existencia de «un dios por encima de todos los dioses y de todos los hombres; ni su forma ni su pensamiento tienen nada de común con los de los mortales» (frag. B 23). Incluso un autor tan profundamente religioso como Píndaro rechaza los mitos «increíbles»; véase *Olimp.* I, 28 y sigs.

cla de ficción y de verdad. Sin embargo, ya en su obra cumbre, el *Banquete*, Platón no duda en discurrir ampliamente sobre dos motivos míticos, el Eros cosmogónico y, sobre todo, el hombre primitivo imaginado como un ser bisexual de forma esférica.[63] Pero se trata de mitos de estructura arcaica. La androginia del primer hombre está atestiguada en numerosas tradiciones antiguas (por ejemplo, entre los indoeuropeos).[64] Resulta transparente el mensaje del mito del andrógino: la perfección humana se concibe como una unidad sin fisuras. Pero Platón le añade un nuevo significado: la forma esférica y los movimientos del antropomorfo son semejantes a los de los cuerpos celestes, como corresponde al lugar del que descendió este ser primordial.

Era preciso explicar ante todo el origen celeste del hombre, pues era el fundamento de la «mitología del alma». En el *Gorgias* aparece por primera vez un mito escatológico;[65] el cuerpo es el sepulcro del alma. Sócrates defiende esta escatología remitiéndose a Eurípides y a las tradiciones «órfico»-pitagóricas. La transmigración queda en este caso sobrentendida, pero este tema, capital para la escatología platónica, es analizado, como acabamos de ver, en el *Menón*.[66] En el *Fedón* se precisa que el alma retorna a la tierra pasado un largo período.[67] La *República* vuelve sobre el simbolismo arcaico del «macrocosmos-microcosmos» y lo desarrolla en un sentido específicamente platónico, mostrando la homología entre alma, Estado y cosmos. Será, sin embargo, el mito de la caverna el que acreditará la potencia creadora de mitos que poseía Platón.[68]

La visión escatológica alcanza su cumbre en el *Fedro*, en el que por vez primera el destino del alma se hace solidario de los movimientos celestes.[69] Se afirma que el primer principio del cosmos es

63. *Banquete*, 189 e, 193 d.

64. Esta idea reaparecerá persistentemente con el neoplatonismo y la gnosis cristiana, llegando hasta el romanticismo alemán; véase M. Eliade, *Mephistopheles et l'Androgyne*, págs. 121 y sigs.

65. *Gorgias*, 493

66. *Menon*, 81 a-e.

67. *Fedon*, 107 e.

68 *Republica* VII.

idéntico al primer principio del alma. Resulta significativo el hecho de que este mismo diálogo ponga en juego dos simbolismos exóticos: la imagen mítica del alma como un cochero que conduce su carro y la de las «alas del alma». La primera aparece en la *Katha Upanishad*,[70] pero con la diferencia de que, en Platon, la dificultad de conducir el carro se debe al antagonismo entre los dos caballos. En cuanto a las «alas del alma», empiezan a «crecer» cuando el hombre «contempla la belleza del mundo y se pone a pensar en la belleza en sí».[71] El crecimiento de las alas como fruto de la iniciación está atestiguado en China, entre los taoístas, y en las tradiciones secretas de los curanderos australianos.[72] Esta imagen tiene mucho que ver con la idea del alma como sustancia espiritual volátil, comparable al pájaro o a la mariposa. El «vuelo» simboliza la inteligencia, el conocimiento profundo de las cosas secretas o las verdades metafísicas.[73] No debe sorprendernos la utilización de este simbolismo inmemorial. Platón «redescubre» y desarrolla lo que podríamos llamar la ontología arcaica: *la teoría de las ideas prolonga la doctrina de los modelos ejemplares, específica de la espiritualidad tradicional.*

El mito cosmogónico del *Timeo* elabora ciertas indicaciones del *Protágoras* y del *Banquete*, pero no se trata de una nueva creación. Resulta significativo que sea el pitagórico Timeo quien, en esta suprema visión cosmogónica de Platón, afirme que el demiurgo creó tantas almas como estrellas existen.[74] Los discípulos de Platón formularán luego la doctrina de la «inmortalidad astral». Será precisa-

69. *Fedro*, 246 b y sigs.

70. I, 3,3-6.

71 *Fedro*, 249 e.

72. Los taoistas creen que, cuando un hombre alcanza el Tao, sobre su cuerpo empiezan a crecer plumas. Sobre los curanderos australianos, confrontese M. Eliade, *Les religions australiennes*, pags 136 y sigs. Estas imagenes seran adoptadas y desarrolladas por los neoplatonicos, los Padres de la Iglesia y los gnosticos

73. «La inteligencia (*manas*) es la mas veloz de las aves», dice el Rigveda VI, 9,5. «El que entiende posee alas» (*Pancavimça Brāhmana* IV, 1,13).

74. *Timeo*, 41 d y sigs.

mente a través de esta grandiosa síntesis platónica como alcanzarán su máxima difusión los elementos «órficos» y pitagóricos que se integraron en aquélla. Esta doctrina, en la que es posible señalar también una aportación babilónica (la divinidad de los astros), ocupará un papel dominante a partir de la época helenística.[75]

La reforma política soñada por Platón nunca pasaría del estado de un proyecto. Una generación después de su muerte, las ciudades-Estado griegas se hundirán ante el avance vertiginoso de Alejandro Magno. Es uno de esos raros momentos de la historia universal en que el final de un mundo se confunde casi con el comienzo de un nuevo tipo de civilización: la que se desarrollará durante la época helenística. Es significativo que Orfeo, Pitágoras y Platón figuren entre las fuentes inspiradoras de la nueva religiosidad.

## 184. Alejandro Magno y la cultura helenística

Cuando, el 13 de junio del año 323 a.C., expiraba Alejandro en Babilonia, sin haber cumplido aún los treinta y tres años, su reino se extendía de Egipto al Penjab. En el curso de los doce años y ocho meses que duró su reinado había conseguido someter las ciudades-Estado de Grecia, Asia Menor y Fenicia, había conquistado el Imperio de los Aqueménidas y vencido a Poro. Sin embargo, a pesar de su genio y de su aureola semidivina —se suponía que era hijo de Zeus Ammón— Alejandro pudo comprobar en Beas los límites de su poder. El ejército se había amotinado, negándose a atravesar el río y proseguir el avance hacia la India; el «amo del mundo» tuvo que resignarse. Aquélla fue su mayor derrota y la ruina de su proyecto fabuloso: la conquista del Asia hasta el «Océano exterior». A pesar de todo, cuando Alejandro dio la orden de retirada, el futu-

75. Véase W. Burkert, *Lore and Science*, pág. 360. La creencia en que el alma está en relación con el cielo y las estrellas, e incluso en que procede del cielo y a él retorna, es compartida por los filósofos jonios al menos a partir de Heráclito y Anaxágoras; véase W. Burkert, *op. cit.*, pág. 362.

ro inmediato de la India y también el futuro del mundo histórico en general estaba ya marcado: Asia quedaba ahora «abierta» a las influencias mediterráneas; en adelante, las comunicaciones entre el Oriente y el Occidente no se interrumpirían nunca del todo.

Desde la biografía de J. G. Droysen (1833), y en especial a partir del libro de W. W. Tarn (1926), numerosos historiadores han interpretado desde perspectivas distintas y a veces contradictorias el objetivo que perseguía Alejandro en la conquista de Asia.[76] Sería ingenuo cualquier intento de analizar en pocas páginas una controversia que dura ya siglo y medio. Pero, independientemente de la perspectiva desde la que se juzguen las campañas de Alejandro Magno, hay que admitir que sus consecuencias fueron profundas e irrevocables. Después de Alejandro quedó radicalmente alterado el perfil histórico del mundo. Las estructuras políticas y religiosas anteriores —las ciudades-Estado y sus instituciones culturales, la *polis* como centro del mundo y depositaria de los modelos ejemplares, la antropología elaborada a partir de la certeza de una diferencia irreducible entre griegos y «bárbaros»— se hundieron en su totalidad. En su lugar se imponen progresivamente la noción de *oikoumenē* y las tendencias cosmopolitas y universalistas. A pesar de ciertas resistencias, era inevitable el descubrimiento de la unidad fundamental del género humano.

Aristóteles, preceptor de Alejandro, sostenía que los esclavos lo son por naturaleza y que los «bárbaros» son *naturaliter* esclavos.[77] Sin embargo, Alejandro desposó en Susa a dos princesas aqueménidas y unió, conforme al rito persa, a noventa de sus compañeros íntimos con otras tantas hijas de nobles familias iranias. Simultáneamente se celebró el matrimonio de diez mil soldados macedonios, según el

76. Bastará, por ejemplo, comparar las monografías de A. R. Burn, R. D. Milns, F. Schachermeyr, F. Altheim, P. Green y R. L. Fox.

77. Aristóteles, frag. 658 Rose. Véase Platón, *Rep.*, 470 C-471 A. Por el contrario, Isócrates, el rival de Aristóteles, afirmaba que el término «heleno» designaba ya al individuo que posee una cierta educación y no al descendiente de un tronco étnico específico (*Panegírico*, 50).

mismo rito. A continuación, los persas recibieron los primeros puestos en el ejército e incluso fueron incorporados a la falange. Los macedonios distaban mucho de compartir la idea política de su soberano; si eran vencedores y conquistadores, no veían en los «bárbaros» otra cosa que pueblos vencidos. Cuando los macedonios se amotinaron en Opis —porque, como dijo uno de ellos, «habéis hecho de los persas vuestros parientes»— exclamó Alejandro: «Pero yo os he hecho a *todos* parientes míos». La sedición acabó en un banquete al que, según la tradición, asistieron tres mil invitados. Al final Alejandro pronunció una plegaria por la paz y deseó que todos los pueblos de su Imperio se hermanaran en la administración de la comunidad. Deseó también que todos los pueblos del mundo pudieran vivir juntos en armonía y en unión de corazón y de espíritu (*homonoia*). «Antes había dicho que todos los hombres son hijos del mismo Padre y que su plegaria expresaba su creencia en que había recibido de Dios una misión para ser el Reconciliador del mundo.»[78]

Alejandro nunca se proclamó hijo de Zeus, pero aceptó este título cuando se lo aplicaban otros. Para asegurar la unión entre griegos y persas introdujo el ceremonial iranio de la «obediencia» (*proskynēsis*) al rey. (Ya había adoptado la indumentaria y la etiqueta de los soberanos aqueménidas.) Entre los iranios, la *proskynēsis* variaba según el rango de quien la ejecutaba. Un bajo relieve de Persépolis representa a Darío I sentado en su trono y a un noble persa que le envía un beso con la mano. Pero Herodoto afirma que los súbditos de rango inferior se postraban delante del soberano con una profunda reverencia. Sin embargo, sorprendido por la resistencia de sus compañeros, Alejandro renunció a la *proskynēsis*; de hecho, al mismo tiempo renunciaba a la idea de convertirse en el dios de su Imperio.[79] Es posible que esta idea le fuera inspirada por el ejemplo de los faraones, pero también han de

78. W. W. Tarn, *Alexander the Great*, pág. 117.

79. Ibíd., pág. 80. El filósofo Calistenes, que había aconsejado a Alejandro reservar esta costumbre exclusivamente para los asiáticos, fue implicado más tarde en una conjuración y ejecutado. Sobre el «proyecto *proskynēsis*», véase P. Green, *Alexander of Macedon*, págs. 372 y sigs.

tenerse en cuenta ciertas tendencias que empezaban a esbozarse en Grecia. Por no poner sino un ejemplo, Aristóteles escribía —pensando con seguridad en Alejandro— que, cuando llegara, el soberano supremo sería un dios entre los hombres.[80] De todas formas, los sucesores de Alejandro en Asia y en Egipto aceptaron sin vacilaciones ser deificados.

Pasados veinte años de guerras entre los diadocos, lo que aún quedaba del Imperio fue repartido entre las tres dinastías macedonias: Asia quedó para los Seléucidas, Egipto para los Lágidas (Tolomeos) y Macedonia para los Antigónidas. Pero a partir del año 212 a.C. Roma comenzó a intervenir en los asuntos de los reinos helenísticos. Terminaría por absorber el mundo mediterráneo en su totalidad. Cuando, en el año 30 a.C., Octavio conquistó Egipto, la nueva *oikoumenē* se extendía desde Egipto y Macedonia hasta Anatolia y Mesopotamia. Pero la instauración del *Imperium romanum* significaría a la vez el fin de la civilización helenística.

La unificación del mundo histórico esbozada por Alejandro se realizaría en un primer momento por la emigración masiva de los helenos hacia las regiones orientales y por la difusión de la lengua griega y la cultura helenística. El griego común (*koinē*) era hablado y escrito desde la India y el Irán hasta Siria y Palestina, en Italia lo mismo que en Egipto. En las ciudades antiguas o recién fundadas, los griegos alzaban templos y teatros e instalaban sus *gymnasia*. Los ricos y los privilegiados de todos los países asiáticos adoptaron progresivamente la educación de tipo griego. De un extremo a otro del mundo helenístico se exaltaban el valor y la importancia de la «instrucción» y de la «sabiduría». La instrucción —basada siempre en una filosofía— gozaba de un prestigio casi religioso. Nunca a lo largo de la historia fue tan codiciada la instrucción ni tan buscada a la vez como medio de promoción social y como instrumento de perfección espiritual.[81]

80. *Política* III, 13; 1284 a.

81. En Europa occidental y central será preciso esperar hasta el siglo XVII para encontrar una exaltación comparable, concretamente la de la «ciencia nueva», es decir, un nuevo método de instrucción y de investigación científica, por cuyo medio se esperaba sanear y reformar el mundo cristiano. Véase el tercer volumen.

En todas las ciudades de la *oikoumenē* se impusieron ciertas corrientes filosóficas, en primer lugar el estoicismo, fundado por un semita de Chipre, Zenón de Cittium,[82] pero también las doctrinas de Epicuro y de los cínicos. El llamado «iluminismo helenístico» fomentaba a la vez el cosmopolitismo y el individualismo. La decadencia de la *polis* había liberado al individuo de sus inmemoriales solidaridades con el orden cívico y religioso; en contrapartida, esta liberación vino a revelarle que se hallaba solo y alienado en un cosmos que resultaba terrorífico por su misterio y su inmensidad. Los estoicos se esforzaban por dar alientos al individuo mostrándole la homología existente entre la ciudad y el universo. Ya Diógenes, contemporáneo de Alejandro, se había proclamado «cosmopolita», «ciudadano del mundo»[83] (lo que significaba que no se reconocía ciudadano de ninguna ciudad, de ningún país). Pero habrían de ser los estoicos los que popularizaran la idea de que todos los hombres son «cosmopolitas» —ciudadanos de la misma ciudad, el cosmos— independientemente de su origen social y aun de su situación geográfica.[84] «En su Estado ideal, Zenón presentaba una esperanza deslumbradora que desde entonces ya no ha abandonado a la humanidad; soñaba en un mundo que ya no estaría dividido en Estados separados, sino que formaría una gran ciudad bajo una sola ley divina, en la que se reunirían todos los ciudadanos no en virtud de leyes humanas, sino por su consentimiento voluntario o, como dice Zenón, por amor.»[85]

También Epicuro propagaba el «cosmopolitismo», pero su principio objetivo era la felicidad del individuo. Admitía la existencia de

82. Llegado a Atenas hacia el año 315 a.C., abrió su escuela en el 300 en el «Pórtico de los pintores» (*stoa poikilē*). Epicuro, nacido en Samos de padre ateniense, enseñó en Atenas a partir del año 306 a.C.

83. Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos* VI, 22. Sin embargo, preocupados exclusivamente por la felicidad del individuo, los cínicos no se interesaban por la comunidad.

84. M. Hadas, «From Nationalism to Cosmpolitanism», págs. 107 y sigs.; íd., *Hellenistic Culture*, págs. 16 y sigs.

85. W. W. Tarn, *Hellenistic Civilization*, pág. 79.

los dioses, pero aquellos dioses nada tenían que hacer ni con el cosmos ni con el individuo. El mundo era una máquina que había accedido al ser de manera puramente mecánica, sin autor y sin modelo. En consecuencia, el hombre era libre para elegir el modo de existencia que más le conviniera. La filosofía de Epicuro se proponía demostrar que la serenidad y la felicidad logradas mediante la *ataraxia* son los rasgos característicos de la mejor existencia posible.

El fundador del estoicismo articula su sistema por oposición a la doctrina de Epicuro. Según Zenón y sus discípulos, el mundo se desarrolló a partir de la epifanía primordial del Dios, el germen ígneo que dio origen a la «razón seminal» (*logos spermatikos*), es decir, la ley universal. De manera semejante, la inteligencia humana emerge de una chispa divina. En este panteísmo monista que postula una razón única, el cosmos es «un viviente lleno de sabiduría».[86] El sabio, por su parte, descubre en lo más hondo de su alma que posee el mismo *logos* que anima y rige el cosmos (concepción que recuerda las más antiguas Upanishads; véase § 81). El cosmos, por consiguiente, es inteligible y benévolo, ya que está penetrado por la razón. Practicando la sabiduría realiza el hombre la identidad con lo divino y asume libremente su propio destino.

Es verdad que el mundo y la existencia humana evolucionan conforme a un plan estrictamente predeterminado, pero, por el simple hecho de cultivar la virtud y cumplir con su deber, con la voluntad divina en última instancia, el sabio se muestra libre y trasciende todo determinismo. La libertad (*autarkēs*) equivale al descubrimiento de la invulnerabilidad del alma. Ante el mundo y ante los demás hombres, el alma es invulnerable; el mal que sufre el hombre le viene de sí mismo. Esta exaltación del alma proclama al mismo tiempo la igualdad fundamental de los hombres. Pero, a fin de obtener la libertad, es preciso liberarse de las emociones y renunciar a todo: «cuerpo, posesiones, gloria, libros, poderes», pues el hombre es «esclavo de todo lo que desea», el hombre «es esclavo de los *otros*».[87] La

86. *Stoicorum fragmenta* I, 171 y sigs.; II, 441-444 y sigs.

87. Epicteto, IV, 4, 33.

ecuación posesiones y deseos = esclavitud, recuerda las doctrinas indias, especialmente el Yoga y el budismo (véase §§ 143 y sigs., 156 y sigs.) También la exclamación de Epicteto dirigiéndose a Dios, «Comparto la misma razón. Soy tu igual»,[88] evoca innumerables paralelos indios. Las analogías entre las metafísicas y las soteriologías indias y las del mundo mediterráneo se multiplicarán en los primeros siglos antes y después de Cristo. Volveremos sobre el significado de este fenómeno espiritual.

Al igual que las nuevas filosofías, las innovaciones acaecidas en el campo de las religiones helenísticas tenían por objeto la salvación del individuo. Las organizaciones cerradas, que implicaban la iniciación y las revelaciones escatológicas, se multiplicaron. La tradición iniciática de los Misterios de Eleusis (véase cap. XII) se renovará y amplificará por obra de las diferentes religiones misteriosóficas, centradas en torno a las divinidades de las que se suponía que habían conocido y vencido a la muerte (véase § 205). Eran divinidades más cercanas al hombre, que se interesaban por su progreso espiritual y aseguraban su salvación. Junto a los dioses y diosas de los Misterios helenísticos —Dioniso, Isis, Osiris, Cibeles, Attis, Mitra— se hacen populares otras divinidades, y ello por la misma razón: Helios, Herakles, Asclepio asisten y protegen al *individuo*.[89] Hasta los mismos reyes divinizados parecían más eficaces que los dioses tradicionales: el rey es «salvador» (*sōtēr*) y encarna la «ley viva» (*nomos empsychos*).

El sincretismo greco-oriental característico de las nuevas religiones místéricas ilustra al mismo tiempo la poderosa reacción espiritual del Oriente vencido por Alejandro. El Oriente es exaltado como patria de los primeros y más notables «sabios»; el país en el que los maestros de la sabiduría mejor guardaron las doctrinas esotéricas y los métodos de salvación. La leyenda de las discusiones de Alejandro con los brahmanes y los ascetas indios, que se hará muy popular en época cristiana, refleja la admiración casi religiosa hacia la

88. Ibid. II, 16,42.

89. Vease C. Schneider, *Kulturgeschichte des Hellenismus*, II, pags. 800 y sigs., 838 y sigs., 869 y sigs.

«sabiduría» india. A partir de Oriente se difundirán ciertos apocalipsis (relacionados con concepciones específicas de la historia) y nuevas fórmulas de magia y de angelología, así como un cúmulo de «revelaciones» obtenidas como fruto de viajes extáticos al cielo y al otro mundo (véase § 202).

Más adelante analizaremos la importancia de las creaciones religiosas de época helenística (§ 205). Añadiremos de momento que, en la perspectiva de la historia de las religiones, la unificación del mundo histórico iniciada por Alejandro y culminada por el Imperio romano es comparable a la unidad del mundo neolítico realizada a través de la difusión de la agricultura. A nivel de las sociedades rurales, la tradición heredada del Neolítico constituía una unidad que se mantuvo durante milenios, y ello a pesar de las influencias recibidas de los centros urbanos. Comparadas con esta uniformidad fundamental, evidente entre las poblaciones agrícolas de Europa y Asia, las sociedades urbanas del primer milenio a.C. presentaban una diversidad religiosa considerable. Para convencerse no hay más que cotejar las estructuras religiosas de algunas ciudades orientales, griegas y romanas. Por el contrario, durante la época helenística, la religiosidad de la *oikoumenē* terminará por acuñar un lenguaje común.

# Capítulo XXIII

# Historia del budismo desde Mahakasyapa hasta Nagarjuna

## 185. El budismo hasta su primer cisma

Buda no podía tener un sucesor. Había revelado la Ley (*dharma*) y fundado la comunidad (*saṃgha*). Ahora era preciso codificar la Ley, es decir, recopilar los sermones de Bienaventurado y fijar el canon. Habían muerto los grandes discípulos, Śariputra y Maudgalyayana.[1] En cuanto a Ananda, que durante veinticinco años había servido fielmente al Maestro, no había alcanzado la categoría de *arhat* por falta de tiempo para dominar las técnicas de la meditación. Mahakasyapa tomó la iniciativa de reunir un concilio de quinientos *arhats*. Había gozado también de una alta estima por parte de Buda, pero era de carácter rígido e intolerante, todo lo contrario del bondadoso Ananda.

Según la tradición, que en este punto es unánime, el concilio se celebró en una gruta situada cerca de Rajagriha, durante la estación de las lluvias que siguió a la muerte del Maestro, y se prolongó durante siete meses. La mayor parte de las fuentes da noticia de una fuerte tensión entre Mahakasyapa y Ananda. Por no ser *arhat*, se negó al segundo el derecho a participar en el concilio. Ananda se reti-

1. Śāriputra, muerto tan solo seis meses antes que el Bienaventurado, había ejercido una notable influencia sobre los *bhikkhu*, a los que superaba en «sabiduría» y erudición. Algunas escuelas lo consideran el santo más importantes después de Buda.

ró a la soledad y llego pronto a ser santo. Fue admitido entonces o, según otras fuentes, penetró milagrosamente en la gruta, demostrando de este modo que poseía los poderes yóguicos. Su presencia, por otra parte, resultaba indispensable, pues Ananda era el único que había escuchado y memorizado todos los discursos del Maestro. En respuesta a las preguntas de Mahakasyapa, Ananda recitó todos sus discursos. Las respuestas que dio constituyen el conjunto de los Sutras. Los textos que constituyen el «cesto» (*piṭaka*) de la disciplina, o *Vinaya*, fueron comunicados por otro discípulo, Upali.

Poco tiempo después habría acusado Mahakasyapa a Ananda de distintos pecados (cinco o diez) cometidos mientras servía al Bienaventurado. Los más graves eran el de haber apoyado la admisión de las monjas y el de no haber pedido al Bienaventurado que prolongara su vida hasta el término del actual período cósmico (§ 150). Ananda hubo de confesar en público sus faltas, pero triunfó finalmente y llegó a ser el personaje principal de la *saṃgha*. Habría pasado el resto de su vida (cuarenta o al menos veinticuatro años después del *parinirvāna*) siguiendo el ejemplo de su Maestro, es decir, viajando y predicando el Sendero.

Conocemos mal la historia del budismo después del Concilio de Rajagriha. Las diferentes listas de los patriarcas que habrían dirigido la *saṃgha* durante el siglo siguiente no nos aportan datos útiles. Lo que parece seguro es que el budismo se difundió hacia el oeste y penetró en el Dekán. Es igualmente probable que se multiplicaran las divergencias doctrinales y en cuanto a la interpretación de la Disciplina. Cien o ciento diez años despues del *parinirvāna*, una crisis muy grave hizo necesario otro concilio. Yasas, un discípulo de Ananda, se sintió indignado ante el comportamiento de los monjes de Vaisali, sobre todo por el hecho de que aceptaban oro y plata. Logró convocar a setecientos *arhats* en la misma Vaisali. El concilio denuncio las prácticas denunciadas y los culpables fueron obligados a admitir la sentencia.[2]

2. Este segundo concilio es el ultimo acontecimiento historico consignado en los diversos libros de la disciplina (*Vinayapitaka*) En adelante, la continuacion de la historia del budismo aparecera relatada, de manera fragmentaria e inconsciente, en obras mas tardias

Pero no cesaron las disensiones, sino que se agravaron; al parecer, ya a mediados del siglo IV a.C. existían diferentes «sectas». Pocos años después del concilio de Vaisali, un monje, Mahadeva, proclamó en Pataliputra cinco tesis insólitas en extremo acerca de la condición de *arhat*. Afirmaba concretamente que a) un *arhat* puede ser seducido en sueños (es decir, que las hijas de Mara podían provocarle una emisión seminal); b) que todavía le afecta la ignorancia; c) y también las dudas; d) que puede progresar en el Sendero con ayuda de otros; e) que puede obtener la concentración pronunciando ciertas palabras. Semejante rebaja de las exigencias para el acceso a la condición de *arhat* delata una reacción contra la estima de sí mismo exagerada de quienes se consideraban ya «liberados en vida». Muy pronto las comunidades se dividieron en partidarios y adversarios de Mahadeva. El concilio, reunido en Pataliputra, no pudo evitar la escisión de la *saṃgha* entre «partidarios de los cinco puntos», que pretendían ser los más numerosos y por ello tomaron el nombre de Mahasamghika, y sus oponentes, que, afirmando representar la opinión de los «decanos» (*sthavira*), se llamaron Sthavira.

## 186. Entre Alejandro Magno y Asoka

Aquel primer cisma fue decisivo y premonitor, pues siguieron otras escisiones. La unidad de la *saṃgha* quedó irremediablemente arruinada, pero ello no comprometió la difusión del budismo. Durante el cuarto de siglo que siguió al cisma se produjeron dos acontecimientos de importancia inigualada para el futuro de la India. El primero fue la invasión de Alejandro Magno, que tuvo consecuencias decisivas para la India, que a partir de aquel momento quedaría abierta a las influencias helenísticas. A pesar de todo, carente de conciencia historiográfica e indiferente a la misma historia, la India no conservó recuerdo alguno de Alejandro ni de su prodigiosa empresa. Únicamente a través de las leyendas fabulosas que circularían más tarde (el llamado «Román de Aleixandre») tomó conciencia el *folclore indio* de la más prodigiosa aventura de la historia antigua.

Pero los resultados de este encuentro, verdaderamente el primero, con el Occidente no tardaron en hacerse sentir en la cultura y en la política indias. La estatuaria greco-budista de Gandhara es tan sólo un ejemplo, si bien importante, puesto que aporta la primera representación antropomórfica del Buda.

El segundo acontecimiento notable fue la fundación de la dinastía Maurya por Chandragupta (¿320-296? a.C.), príncipe que durante su juventud había conocido a Alejandro. Después de reconquistar numerosas regiones del noroeste, venció a los nandas y se convirtió en rey de Magadha. Chandragupta sentó las bases del primer «Imperio» indio, que su nieto, Asoka, estaba destinado a ampliar y consolidar.

A comienzos del siglo III, Vatsiputra, un brahmán convertido por los sthaviras, defendía la doctrina de la continuidad de la persona (*pudgala*) a través de las transmigraciones (véase § 157). Logró fundar una secta que llegó a ser muy poderosa. Poco tiempo después, bajo el reinado de Asoka, los sthaviras conocieron una nueva división a propósito de la teoría, que algunos sostenían, de que «todo existe» (*sarvam asti*), las cosas pasadas, presentes y futuras. Asoka convocó un concilio, pero sin resultado. Los innovadores recibieron el nombre de sarvastivadin. El soberano les era hostil, por lo que se refugiaron en Cachemira, introduciendo de este modo el budismo en aquella comarca del Himalaya.

El gran acontecimiento de la historia del budismo fue la conversión de Asoka (que reinó del 274 al 236 o, según otro cómputo, del 268 al 234 a.C.). Según su propia confesión (publicada en el XIII edicto), Asoka se sintió profundamente turbado después de su victoria sobre los kalingas, que costó al enemigo 100.000 muertos y 150.000 prisioneros. Pero trece años antes Asoka se había hecho culpable de otro crimen aún más odioso. Cuando parecía inminente la muerte de su padre, el rey Bindusara, Asoka hizo asesinar a su hermano y tomó el poder. Sin embargo, aquel fratricida y conquistador implacable «habría de convertirse en el más virtuoso soberano de la India y en una de las más grandes figuras de la historia» (Filliozat). Tres años después de su victoria contra los kalingas se convirtió al

budismo. Publicó su conversión y durante años peregrinó a los lugares santos. Sin embargo, a pesar de su profunda devoción hacia Buda, Asoka dio pruebas de una gran tolerancia. Se mostró generoso para con todas las religiones del Imperio, y el Dharma que profesó era a la vez budista y brahmánico. El XII edicto, grabado en una roca, proclama que «el rey, amigo de los dioses, de mirada benigna, honra a todas las sectas, samanas y laicos, tanto con liberalidades como con diversos honores. Pero ni a las liberalidades ni a los honores muestra tanto aprecio el amigo de los dioses como al progreso en lo esencial de todas las sectas». En resumidas cuentas, se trata de la vieja idea del orden cósmico cuyo representante ideal era el soberano cosmócrata.[3]

Sin embargo, este soberano, el último de los grandes Mauryas, que reinó sobre la casi totalidad de la India, fue también un ardiente propagador de la Ley, que juzgaba convenientísima a la naturaleza humana. Propagó el budismo enviando misioneros hasta Bactriana, Sogdiana y Ceilán. Según la tradición, Ceilán fue convertido por su hijo o su hermano menor. El acontecimiento tuvo consecuencias notables, pues esta isla ha permanecido budista hasta nuestros días. El impulso dado por Asoka a la propagación misionera se mantuvo en los siglos siguientes, a pesar de las persecuciones de los sucesores de los Mauryas y de las invasiones de los pueblos escitas. Desde Cachemira, el budismo se propagó por el Irán oriental, mientras que, por el camino del Asia central, llegaría hasta China (siglo I d.C.) y el Japón (siglo VI d.C.). Desde Bengala y Ceilán penetró, durante los primeros siglos de nuestra era, en Indochina e Insulindia.

«Todos los hombres son hijos míos. Como a hijos míos les deseo que tengan todo bien y felicidad en este mundo y en el otro, tal es lo que deseo para todos los hombres», había proclamado Asoka. Su sueño de un Imperio —que abarcaría el *mundo*— unificado por la religión se extinguió con él. Pero la fe mesiánica de Asoka y su energía en la propagación de la Ley hicieron posible la transformación del budis-

3. Es una prueba indirecta de que el budismo aceptaba algunas ideas fundamentales del pensamiento indio tradicional.

mo en una religión universal, la única religión universal de salvación que Asia ha aceptado.

## 187. Tensiones doctrinales y nuevas síntesis

Con su política mesiánica, Asoka había asegurado el triunfo del budismo. Pero el impulso y la creatividad del pensamiento budista tienen otras fuentes. Tenemos en primer lugar la tensión entre los «especulativos» y los «yoguis», que ha fomentado entre unos y otros un notable trabajo de exégesis y de profundización doctrinal. Vienen a continuación las discrepancias e incluso las contradicciones de orden teórico que muestran los textos canónicos, que obligaban continuamente a los discípulos a volver a la fuente, es decir, a los principios fundamentales de la enseñanza del Maestro. Este esfuerzo hermenéutico se tradujo en un notable enriquecimiento de las ideas. Los «cismas» y las «sectas» constituyen en realidad la prueba de que la enseñanza del Maestro no podía agotarse en la «ortodoxia» ni ser rígidamente enmarcada en una escolástica.[4]

Finalmente, hay que tener en cuenta que, al igual que cualquier otro movimiento religioso indio, el budismo era «sincretista», en el sentido de que asimilaba e integraba constantemente unos valores no búdicos. El mismo Buda había dado ejemplo de ello al aceptar una gran parte de la herencia india, no sólo la doctrina del *karman* y del *samsāra*, las técnicas del Yoga y los análisis de tipo *brāhmaṇa* o del Samkhya, sino también las imágenes, los símbolos y los temas mitológicos panindios, sin dejar de reinterpretarlos según su propia perspectiva. De este modo, es probable que la cosmología tradicional, con sus innumerables cielos e infiernos, con todos sus habitantes, fuera aceptada ya en tiempos de Buda. El culto de las reliquias

4. Es cierto que cada escuela y cada secta se sentía obligada a elaborar su propia escolástica. Pero este proceso de sistematización se puso en marcha gracias al impulso de unas creaciones filosóficas auténticas, de las que en adelante se alimentaría.

se impuso inmediatamente después del *parinirvāna*; de ello había ya antecedentes en la veneración de que fueron objeto ciertos yoguis ilustres. En torno a los *stūpas* se articula un simbolismo cosmológico no carente de originalidad, pero que en sus grandes líneas es anterior al budismo. El hecho de que hayan desaparecido tantos monumentos arquitectónicos y artísticos, a lo que se añade que una gran parte de la literatura budista primitiva se ha perdido, hace que las cronologías resulten sólo aproximativas. Pero es indudable que numerosos simbolismos, ideas y ritos preceden, a veces en muchos siglos, a los primeros testimonios documentales que los certifican.

De este modo, a la creatividad filosófica, ilustrada por las «escuelas» nuevas, corresponde un proceso más lento, pero igualmente creador, de «sincretismo» y de integración, que se realiza sobre todo en la masa de los laicos.[5] El *stūpa*, que se consideraba receptáculo de las reliquias de Buda o de los santos, o bien de objetos sagrados, se derivan probablemente del túmulo en que eran depositadas las cenizas después de la cremación. En el centro de una terraza se elevaba la cúpula rodeada de un pasillo circular que servía para las circunambulaciones rituales. El *chaitya* era un santuario que incluía cierto número de columnas y que constaba de un vestíbulo y un deambulatorio. En una pequeña cámara murada se encontraban los textos escritos sobre materiales diversos; con el tiempo, el *chaitya* se confunde con el templo y termina por desaparecer. El culto consistía en reverencias y saludos rituales, circunambulaciones y ofrendas florales, de perfumes, de parasoles, etc. La paradoja —venerar a un ser que no mantiene relación alguna con este mundo— es tan sólo aparente. En efecto, acercarse a los rastros del «cuerpo físico» del Buda, reactualizado en el *stūpa*, o a su «cuerpo arquitectónico», simbolizado en la estructura del templo, son acciones que equivalen a la asimilación de la doctrina, es decir, a la absorción de su «cuerpo teorético», el *dharma*. El culto del que más tarde fueron objeto las estatuas de Buda o las peregrinaciones a los diversos lugares santifica-

5. Este proceso no debe ser considerado como un fenómeno «popular», pues estuvo inspirado sobre todo por los representantes de la cultura india tradicional.

dos por su presencia (Bodh-Gaya, Sarnath, etc.) se justifican por la misma dialéctica: los diversos objetos o actividades pertenecientes al *samsāra* son capaces de facilitar la salvación del fiel gracias a la grandiosa e irreversible acción soteriológica del despierto.[6]

Durante siglos, y probablemente tras su muerte, el Bienaventurado fue representado —y venerado— bajo una forma anicónica: las huellas de sus pies, el árbol y la rueda. Estos símbolos hacían presente la Ley al evocar la actividad misionera de Buda, el árbol del despertar, la «puesta en marcha de la rueda de la Ley». Cuando, a comienzos de la era cristiana, se esculpieron las primeras estatuas de Buda (la estatuaria greco-india de Gandhara), la figura humana no llegó a oscurecer el simbolismo fundamental. Como ha demostrado Paul Mus, la imagen de Buda hereda los valores religiosos del altar védico. Por otra parte, el nimbo que irradia en torno a la cabeza de los Budas (y a la de Cristo, en el arte cristiano del mismo período, siglos I-V) deriva de un prototipo de época aqueménida, concretamente del halo que irradia Ahura Mazda. (Por otra parte, este prototipo prolonga las viejas concepciones mesopotámicas; véase § 20.) En el caso de la iconografía budista, este simbolismo subraya especialmente la identidad de la naturaleza búdica con la luz. Pero, como ya hemos visto (§ 81), la luz estaba considerada, ya desde el Rigveda, como la imagen expresiva más adecuada del «espíritu».

La vida de los monjes experimentó ciertos cambios con la construcción de monasterios (*vihara*). De esos cambios, el único que nos interesa es la multiplicación de los escritos doctrinales y de erudición. A pesar del enorme número de libros perdidos (con la consecuencia de que lo ignoramos casi todo acerca de bastantes escuelas y sectas), la literatura budista en lenguas pali y sánscrita[7] impresiona por sus proporciones. Los textos que constituyen la «Doctrina supre-

6. La tradición más antigua afirma que, antes del *parinirvāna*, el Buda había establecido qué dones y honores deberían tributarle los fieles a lo largo de los siglos; véase Vasubandhu, *Abhidharmakośa* IV, págs. 236-246.

7. Una parte se conservó únicamente en traducciones tibetanas y chinas.

ma», el tercer «cesto», o *Abhidharmapitaka*, fueron elaborados entre los años 300 a.C. y 100 d.C. Se trata de una literatura que contrasta con el estilo de los Sutras; son obras racionalistas, didácticas, secas, impersonales. El mensaje del Buda es reinterpretado y presentado bajo la forma de un sistema filosófico. Pero los autores se esfuerzan por explicar las contradicciones que abundan en los Sutras.

Evidentemente, cada secta posee un *Abhidharmakośa* propio, de forma que las controversias acerca de la «Doctrina suprema» y sus diferentes versiones provocaron nuevas controversias. Las innovaciones son a veces importantes. Por no citar sino un ejemplo, el nirvana era originalmente el único «no compuesto» (*asaṃskrita*), pero ahora las escuelas, con pocas excepciones, elevan a la misma categoría el espacio, las Cuatro Verdades, el Sendero (*marga*), la *pratityasamutpāda* e incluso algunos «recogimientos» yóguicos. En cuanto al *arhat*, según algunas escuelas puede caer, mientras que otras consideran supremamente puro hasta su cuerpo; algunas escuelas afirman que se puede alcanzar la condición de *arhat* ya desde el estado de embrión o en sueños, pero tales doctrinas son rigurosamente criticadas por otros maestros.

Mayor importancia aún tuvo, por sus consecuencias, la reinterpretación de la budología. Para los sthaviravadines, Sakyamuni fue un hombre que *se hizo Buda* y, en consecuencia, «dios». Para otros doctores, sin embargo, la historicidad de Buda-Sakyamuni resultaba un hecho humillante; en efecto, por una parte, ¿cómo un gran dios puede *llegar a ser* dios? Y por otra, era preciso resignarse a aceptar un Salvador del que se suponía que ya estaba perdido allá en su nirvana. En tal situación, una escuela, la Lokottara, proclamó que Sakyamuni, que ya había alcanzado la condición búdica desde hacía muchos períodos cósmicos, nunca había abandonado el cielo donde habitaba. El que los hombres vieron nacer en Kapilavastu, predicar y morir era tan sólo un fantasma (*nirmitta*) creado por el verdadero Sakyamuni. El Mahayana asumirá y desarrollará esta budología docetista.

Los theravadines de Ceilán tampoco se libraron de disidencias cismáticas. Pero fue sobre todo en el continente donde prosiguió la

fragmentación y multiplicación de las escuelas cada vez con una intensidad mayor. Al igual que sus adversarios los sthaviras, también los mahasamghikas sufrieron divisiones; primero en tres grupos y luego en cierto número de sectas cuyos nombres sería ocioso citar. Lo importante es que los mahasamghikas suscitaron o hicieron posible una renovación radical del budismo, conocida bajo el nombre de Mahayana, literalmente el «Gran Vehículo».

## 188. El «sendero de los Boddhisattvas»

Las primeras manifestaciones del Mahayana están atestiguadas hacia finales del siglo I a.C. Son los *Prajñāpāramitā-sūtras* («Sermones sobre la perfección de sabiduría»), obras de extensión desigual, muy difíciles de entender, que introducen un nuevo estilo en el pensamiento y en la literatura budistas. Los términos Mahayana e Hinayana (literalmente «Pequeño Vehículo», con que se designa el budismo antiguo o Theravada) son aparentemente tardíos. Los adeptos del nuevo sendero lo llamaron «Sendero de los Boddhisattvas». Se distinguen por su mayor tolerancia con respecto a la disciplina y por su budología, que resulta de estructura más mística. Se admite generalmente el influjo de la devoción laica. El ideal no es ya el *arhat* solitario que busca su propio nirvana, sino el Boddhisattva, un personaje laico, modelo de bondad y de compasión, que pospone indefinidamente su liberación para facilitar la salvación a los demás. Este héroe religioso, que se parece a Rama y a Krishna, no exige de sus devotos que sigan el camino austero del monje, sino que fomenten la devoción personal de tipo *bhakti*. Conviene recordar, sin embargo, que el budismo antiguo no ignoraba este tipo de devoción. Según el *Majjhima-nikāya* (I, 142), el mismo Buda habría declarado que quien le manifieste «un simple sentimiento de fe o devoción irá al paraíso».[8] Pero ahora basta *tomar la resolución de lograr la condi-*

8. Se podrían multiplicar los textos; vease *Dīgha nikayā* II, 40; *Dhamma-pada*, 288 («el que se refugia en el Buda ... ira a la asamblea de los dioses»).

*ción búdica «en bien de los demás»*, pues el Mahayana ha alterado radicalmente el ideal del devoto: ya no se aspira al nirvana, sino a la condición búdica.

Todas las escuelas budistas reconocían la importancia de los Boddhisattvas. Pero los mahayanistas proclamaron la superioridad del Boddhisattva sobre el *arhat*, ya que el segundo no está completamente liberado del «yo», y de ello es prueba que busca el nirvana para sí solo. Según aquellos que los critican, los *arhats* desarrollan la sabiduría, pero no en grado suficiente la compasión. Los Boddhisattvas, en cambio, como repiten constantemente los textos del *Prajñāpāramitā*, «no pretenden alcanzar su propio nirvana privado. Por el contrario, recorrieron el mundo altamente doloroso de la existencia, y a pesar de ello, deseosos de ganar la iluminación suprema, no tiemblan ante "el nacimiento y la muerte". Se pusieron en marcha para bien del mundo, para la felicidad del mundo, por piedad hacia el mundo. Tomaron esta decisión: queremos convertirnos en un refugio para el mundo, un resguardo para el mundo, el lugar de reposo del mundo, el descanso final del mundo, las islas del mundo, las luces del mundo, los guías del mundo, los medios de salvación del mundo».[9]

Esta doctrina de la salvación resulta tanto más valiente si tenemos en cuenta que el Mahayana elaboró una nueva filosofía aún más radical, la de la «vacuidad universal» (*śūnyatā*). En efecto, se ha dicho que dos cosas son necesarias al Boddhisattva y a su práctica de la sabiduría: «No abandonar jamás a los seres y ver con certeza que todas las cosas están vacías».[10] Resulta paradójico que en el momento mismo del triunfo de la compasión hacia *todos los seres* —no sólo los humanos, sino también los fantasmas, los animales y las plantas— quede el mundo entero «vacío» de realidad. El budismo antiguo había insistido en la irrealidad incluso del alma (*nairātmya*). El Mahayana, al mismo tiempo que exalta la vida del Boddhisattva, proclama la irrealidad, la inexistencia en sí de las «cosas», de los

9. *Aṣṭasāhasrikā* XV, 293, trad. E. Conze, *Le Bouddhisme*, pag. 126
10. *Vajracchedikā*, 3, citado por E. Conze, ibid., pag. 128.

*dharmas* (*dharma śūnyatā*). Pero lo cierto es que no hay tal paradoja. La doctrina de la vacuidad universal, al vaciar el universo de «realidad», facilita el desasimiento del mundo y conduce a anularse a sí mismo, objetivo primero que se proponían el Buda Sakyamuni y el budismo antiguo.

Nos encontraremos de nuevo con este problema al presentar la filosofía *śūnyatā*. De momento examinaremos las creaciones religiosas específicamente mahayanistas. En efecto, lo que caracteriza al Gran Vehículo es, por un lado, la pujanza ilimitada de la devoción laica y las mitologías soteriológicas que implica, y por otro, la prodigiosa metafísica, visionaria a la vez que extremadamente rigurosa, de sus maestros. Estas dos tendencias no entran de ningún modo en conflicto.[11] Por el contrario, se complementan e influyen mutuamente.

*Hay muchos Boddhisattvas, pues de siempre existieron salvadores* que, al alcanzar la condición búdica, hicieron el voto de lograr el Despertar para la salvación de todos los seres. Los más importantes son Maitreya, Avalokitesvara y Mañjusri. El Boddhisattva Maitreya (de *maitri*, «bondad») es el próximo Buda, sucesor de Sakyamuni. Avalokitesvara[12] es el más célebre. Se trata con seguridad de una creación más reciente, específica de la devoción (y no sólo budista) que se hace sentir en los primeros siglos de nuestra era. Avalokitesvara se presenta como una síntesis de los tres grandes dioses del hinduismo. Es Señor del universo; el sol y la luna proceden de sus ojos, de sus pies viene la tierra, de su boca viene el viento; «tiene el mundo en sus manos»; «cada poro de su piel encierra un sistema del mundo»; estas fórmulas se aplican también a Visnú y Śiva. Avalokitesvara protege contra toda suerte de peligros y no rechaza ninguna oración, ni siquiera la que implora un hijo para la mujer estéril. Mañjusri, «Fortuna suave», relacionado con el Buda Aksobhya, per-

11. Como ocurre tambien a veces en el Hinayana, cuando el *bhikkhu* se muestra contrariado por ciertas extravagancias de la devocion popular.

12. No hay acuerdo sobre el significado de su nombre: «Senor (*isvara*) que mira desde arriba» (Burnouf) o «el que mira con compasion hacia abajo» (Conze), que parece mas convincente.

sonifica la sabiduría y protege la erudición. Gozará de una posición eminente en el budismo chino.

El Boddhisattva Avalokitesvara está místicamente vinculado al Buda Amitabha, pero el segundo no llegó a hacerse popular en la India sino en época tardía, hacia el siglo VII; hasta entonces, su prestigio dependía de las relaciones que le unían a Avalokitesvara. En cambio, después del siglo VIII conocería Amitabha una fortuna extraordinaria en Tibet, China y Japón. Conviene detenernos en esta figura, ya en el contexto mahayanista, puesto que su mitología y su culto suponen una innovación suprema. Cuando era un simple monje, Amitabha hizo voto de llegar a ser Buda y adquirir una «tierra milagrosa» cuyos habitantes, por la fuerza de sus méritos, gozarían de una felicidad inigualada hasta su entrada en el nirvana. *Esta tierra, Sukhavati (la «dichosa»), está situada a una distancia* vertiginosa, hacia el oeste; está bañada de luz y se parece a un paraíso por sus piedras preciosas, sus flores y sus pájaros. Sus habitantes son en realidad inmortales y disfrutan siempre de la enseñanza oral de Amitabha.

En la India eran ya conocidos estos paraísos. La nota distintiva de Sukhavati consiste en la *extraordinaria facilidad con que en él penetran los devotos*. En efecto, basta haber escuchado el nombre de Amitabha y haber pensado en él; cuando sobrevenga la muerte, el dios descenderá y conducirá con su mano al devoto hasta el paraíso de Sukhavati. Se trata del triunfo absoluto de la devoción. Sin embargo, su justificación doctrinal está ya en el budismo más antiguo. En la versión china del *Milinda-pañha* se dice que «los hombres que en una existencia han practicado el mal hasta cien años, si piensan en Buda en el momento de la muerte, obtendrán después de morir el nacimiento en lo alto del cielo».[13] Ciertamente, el paraíso de Sukhavati no es el nirvana, pero los que lleguen a él, en virtud de *un solo pensamiento* o de *una sola palabra* están destinados a obte-

13 Trad P Demieville, *Version chinoise du Milinda-pañha*, pag. 166. La version pali esta adulterada por presiones del monacato cingales y presenta interpolaciones.

ner en el futuro, y sin esfuerzo alguno, la liberación final. Si recordamos el rigor extremado del Sendero, tal como lo predicaban Buda y el budismo antiguo, caeremos en la cuenta de la audacia de esta nueva teología. Evidentemente, sin embargo, se trata de una teología mística y devocional que no duda en aplicar, en la práctica de todos los días, los descubrimientos metafísicos de los grandes maestros mahayanistas.

Si hay una infinidad de Budas, existe también una infinidad de «tierras de Buda» o «campos de Buda» (*buddha-kṣetra*). Sukhavati es tan sólo una entre esas innumerables «tierras de Buda». Éstas son universos trascendentes creados por los méritos y los pensamientos de los Salvadores. El *Avataṃsaka* dice que son «tan innumerables como los átomos de polvo»; surgen de «un pensamiento querido en el espíritu del Boddhisattva de piedad». Todas estas tierras de Buda «brotan de la imaginación y poseen formas infinitas».[14] Los textos subrayan constantemente el carácter imaginario de estos universos. Los «campos de Buda» son construcciones mentales elevadas en el pensamiento de los hombres con vistas a su conversión. Tampoco esta vez dudó el pensamiento indio en valorar la imaginación creadora y en utilizarla como medio de salvación.

## 189. Nagarjuna y la doctrina de la vacuidad universal

Estas teologías mitológicas van acompañadas de ciertas teorías nuevas surgidas también del deseo de aniquilar los impulsos egocéntricos. La primera es la doctrina de la «transferencia de los méritos» (*parinama*). Parece estar en contradicción con la ley del *karman*. Sin embargo, es una consecuencia de la convicción budista antigua acerca del ejemplo del *bhikkhu* que se esfuerza por alcanzar la condición de *arhat* y que de este modo ayuda e inspira a los laicos. Pero tal como la interpreta el Mahayana, la doctrina de la transferencia de los méritos es una creación específica de esta épo-

14. *Avatamsaka-sūtra*, citado por E. Conze, *op. cit*, pag. 154.

ca. Se invita a los adeptos a transferir o consagrar sus méritos a la iluminación de todos los seres. Como escribe Santideva (siglo VII) en una obra que se ha hecho célebre, el *Bodhicharyāvatāra*, «por el mérito que emana de todos mis actos buenos quiero aplacar el dolor de todas las criaturas, ser el médico, el sanador, la nodriza del enfermo mientras tanto exista la enfermedad ... Mi vida con todos mis renacimientos, todas mis posesiones, todo el mérito que he adquirido o voy a adquirir, todo esto lo abandono sin esperanza de ganar nada para mí mismo, a fin de ayudar a la salvación de todos los seres».[15]

Otra idea nueva revela que la «naturaleza de Buda» está presente en cada ser humano y aun en cada partícula de arena. Ello equivale a decir que es nuestra propia «condición búdica» la que nos obliga a hacernos Budas. Se trata de una idea enlazada con el descubrimiento upanishádico (la identidad entre *ātman* y *Brahman*) y con el axioma hinduista de que el hombre no puede adorar a la divinidad si él mismo no se transforma en divinidad. Esta teoría tendrá una importante evolución dentro del Mahayana, especialmente en la célebre doctrina del «embrión de Tathagata» (*tathāgatagarbha*). Enlaza también esta idea con otra interpretación original de la naturaleza de los Budas, la doctrina de los tres cuerpos (*trikāya*) del Buda. El primer cuerpo, el de la Ley (*dharmakāya*) es trascendente, absoluto, infinito, eterno; es, en efecto, el cuerpo espiritual del Dharma, o lo que es lo mismo, la *Ley predicada por Buda* y a la vez la *realidad absoluta*, el *ser puro*. (Recuérdese el cuerpo de Prajapati, construido, en ciertos casos, de sílabas sagradas y fórmulas mágicas; véase § 77.) El segundo cuerpo, el *saṃbhogakāya*, «cuerpo de gozo», es la epifanía gloriosa del Buda, accesible únicamente a los Boddhisattvas. Finalmente, el «cuerpo de la creación mágica» (*nirmāṇakāya*) es el fantasma que los hombres ven en la tierra, que se les parece, pues es material y efímero. Pero cumple una función decisiva, ya que únicamente a través de este cuerpo fantasmal pueden los humanos recibir la Ley y llegar a la salvación.

15. *Boddhicharyāvatāra* III, 6 y sigs., trad. Finot.

Como ya hemos dicho, estas elaboraciones doctrinales, estas construcciones mitológicas características del Mahayana tenían por objeto facilitar la salvación de los laicos. Al aceptar e integrar cierto número de elementos hinduistas, «populares» unas veces (cultos, *bhakti*, etc.) y doctos otras, el Mahayana renovaba y enriquecía la herencia budista, pero sin traicionarla al mismo tiempo. En efecto, la doctrina de la vacuidad universal (*śūnyavada*), elaborada por el genio de Nagarjuna (siglo II d.C.), era conocida también bajo el nombre de Madhyamika, «la del medio», réplica del «sendero intermedio» predicado por Sakyamuni. Ciertamente, como para contrarrestar la tendencia a la «facilidad», evidente en la devoción mahayanista, la doctrina de la vacuidad (*śūnyavada*) se singulariza por su profundidad y sus dificultades filosóficas.

Los adversarios indios de Nagarjuna, así como algunos investigadores occidentales, declararon que la *śūnyavada* es una filosofía nihilista, puesto que parece negar las doctrinas fundamentales del budismo. En realidad se trata de una ontología, a la que acompaña siempre una soteriología, que se esfuerza por liberarse de las estructuras ilusorias ligadas al lenguaje; la *śūnyavada*, en efecto, utiliza una dialéctica paradójica que desemboca en una *coincidentia oppositorum*, lo que en cierto modo nos recuerda a Nicolás de Cusa, a Hegel y hasta a Wittgenstein. Nagarjuna critica y rechaza todo sistema filosófico, y demuestra la imposibilidad de expresar la verdad última (*paramārthata*) mediante el lenguaje. Ante todo recuerda que existen dos tipos de «verdades»; las verdades convencionales, «ocultas en el mundo» (*lokasaṃvritisatya*) que son útiles en la práctica, y la verdad suprema, la única que puede llevarnos a la liberación. El *Abhidharma*, que pretende comunicar la «alta ciencia», trabaja en realidad con verdades convencionales. Y lo que es más grave, el *Abhidharma* oscurece el camino a la liberación con sus innumerables definiciones y categorías de existencias (como, por ejemplo, *skandhas*, *dhātus*, etc.), que son únicamente, en el fondo, productos de la imaginación. Nagarjuna se propone liberar y dirigir correctamente las energías mentales cautivas en la red del discurso.

Al demostrar la vacuidad, es decir, la irrealidad de todo cuanto parece existir o se puede experimentar, pensar o imaginar, se siguen diversas consecuencias. La primera, que todas las fórmulas famosas del budismo antiguo, así como sus redefiniciones sistemáticas por obra de los autores ligados al *Abhidharma*, resultan falsas. Así, por ejemplo, las tres etapas de la producción de las cosas —«origen, duración, cesación»— no existen, del mismo modo que tampoco existen los *skandhas* ni los elementos irreducibles (*dhātus*) ni el deseo, el sujeto del deseo o la situación de quien desea. Nada de esto existe, porque todo ello carece de naturaleza propia. El mismo *karman* es una construcción mental, pues propiamente hablando no hay «acto» ni «agente». Nagarjuna niega igualmente la diferencia entre el «mundo de los compuestos» (*samskrita*) y el «incondicionado» (*asamskrita*). «Desde el punto de vista de la verdad suprema, la noción de impermanencia (*anitya*) no puede ser considerada más verdadera que la de permanencia.»[16] En cuanto a la célebre ley de la «coproducción condicionada» (*pratityasamudpada*), resulta útil tan sólo desde el punto de vista práctico. En realidad, la «coproducción condicionada, nosotros la llamamos *śūnya*, "vacío"».[17] Tampoco las cuatro Nobles Verdades proclamadas por Buda tienen naturaleza propia; se trata más bien de verdades convencionales que pueden ser útiles tan sólo en el plano del lenguaje.

La segunda consecuencia es aún más radical; Nagarjuna niega la distinción entre «el que está ligado» y el «liberado», y en consecuencia, entre *samsāra* y nirvana. «Nada hay que diferencie al *samsāra* del nirvana.»[18] Ello no quiere decir que el mundo (*samsāra*) y la liberación (nirvana) sean «la misma cosa», sino que son indiferenciados. El nirvana es «una fabricación del espíritu». Dicho de otro modo: desde el punto de vista de la verdad suprema, el Tathagata mismo no goza de un régimen ontológico autónomo y válido.

16. *Mūlamadhyamaka-kārikā* XXIII, 13,14.

17 Ibid., XXIV, 18

18. Ibid , XXV, 19. El capítulo XXV del *Mūlamadhyamaka kārikā* esta dedicado enteramente al analisis del nirvana Vease F. J. Streng, *Emptiness*, pags. 74 y sigs.

Finalmente, la tercera consecuencia de la vacuidad universal fundamenta una de las más originales ontologías conocidas en la historia del espíritu. Todo está «vacío», desprovisto de «naturaleza propia»; pero de ahí no se ha de sacar la conclusión de que exista una «esencia absoluta» a la que se referiría *śūnya* (o nirvana). Cuando se afirma que el vacío (*śūnya*) es inefable, inconcebible e indescriptible, ello no significa que exista una «realidad trascendente» caracterizada por esos atributos. La verdad suprema no llega a desvelar un «absoluto» de tipo vedántico; se trata más bien del modo de la existencia descubierto por el devoto cuando obtiene la completa indiferenciación con respecto a las «cosas» *y a su cesación*. La «realización» por el pensamiento de la vacuidad universal equivale de hecho a la liberación. Pero quien ha llegado al nirvana no puede «saberlo», pues la vacuidad trasciende a la vez el ser y el no ser. La sabiduría (*prajñā*) revela la verdad suprema sirviéndose de la «verdad oculta en el mundo», que no es rechazada, sino convertida en «verdad que no existe tampoco».[19]

Nagarjuna se niega a considerar la *śūnyatavada* como una «filosofía»; se considera más bien una práctica, a la vez dialéctica y contemplativa, que, al desligar al devoto de toda construcción teórica tanto del mundo como *de la salvación*, le permite alcanzar la serenidad imperturbable y la libertad. Nagarjuna rechaza de manera perentoria la idea de que sus argumentos, o cualquier otra afirmación filosófica para el caso, sean válidos a causa de una fundamentación ontológica existente al margen o más allá del lenguaje. Del *śunya* no se puede decir que exista ni que no exista, ni que exista al mismo tiempo que no existe, etc. A los críticos, cuando observan que si todo es vacío, también la negación formulada por Nagarjuna viene a ser una proposición vacía, responde que tanto las afirmaciones de sus adversarios como sus propias negaciones no tienen existencia autónoma, pues existen unicamente al nivel de la verdad convencional.[20]

19 Vease F. J. Streng, *op cit*, pag. 96.
20. *Mūlamadhyamaka-kārikā* XIV, 29.

El budismo, al igual que el pensamiento filosófico indio en general, cambiaron profundamente después de Nagarjuna, si bien ese cambio no se hizo notar inmediatamente. Nagarjuna llevó hasta el límite extremo la tendencia innata del espíritu indio hacia la *coincidentia oppositorum*. Sin embargo, logró demostrar que la figura del Boddhisattva conserva toda su grandeza a pesar de que «todo es vacío». En efecto, el ideal del Boddhisattva no dejó de constituir fuente inspiradora de caridad y altruismo, si bien, como dice el *Avataṃsaka*,[21] «al mismo tiempo que permanece en el nirvana, manifiesta el *samsāra*. Sabe que no hay seres, pero se esfuerza por convertirlos. Está definitivamente serenado (*śānta*), pero parece sentir las pasiones (*kleśa*). Habita el cuerpo de la Ley (*dharmakāya*), pero se manifiesta por todas partes, bajo innumerables cuerpos de seres vivientes. Permanece siempre sumido en éxtasis profundo (*dhyāna*), pero goza de los objetos del deseo...».

## 190. El jainismo despues de Mahavira: erudicion, cosmologia y soteriologia

El sucesor directo de Mahavira fue el *sthavira* (el «anciano») Suddarman, del que se supone que transmitió las palabras del maestro a su discípulo, Jambu. Son ellos, por tanto, los últimos omniscientes (*kevalin*), pues sólo ellos poseían íntegramente los textos sagrados. Se conocen los nombres de los *sthaviras* que sucedieron a Jambu. El más importante fue Bhadrabahu, contemporáneo del rey Chandragupta, muerto en el año 170 (o 162) después de Mahavira, en el siglo III a.C. por consiguiente. Fue Bhadrabahu quien fijó el canon jainista e incluso redactó diversas obras. Pero fue también testigo, y probablemente una de las causas, de la crisis que condujo a la escisión de la Iglesia jainista.

Según la tradición, Bhadrabahu, previendo un hambre que duraría doce años, emigró al Decán con una parte de la comunidad y encargó

21. Traduccion china de Siksananda, citada por E. Lamotte, *L'enseignement de Vimalakīrti*, pag 36.

a su discípulo Sthulabhadra que se ocupara de los que se quedaron. Algunos años más tarde fue convocado un concilio en Pataliputra, con objeto de compilar todos los textos sagrados, que hasta entonces se habían transmitido oralmente. Bhadrabahu se hallaba camino del Nepal. Le fueron enviados unos mensajeros para que recitara ante ellos algunos textos antiguos que sólo él conocía. Pero los emisarios le escucharon mal y únicamente lograron retener fragmentariamente aquellos tratados que contenían la doctrina original. Sólo Sthulabhadra memorizó diez textos sobre un total de catorce. Este episodio, probablemente legendario, justificaría mas tarde las diferencias entre los dos cánones.

Cuando los emigrados, que se habían mantenido fieles a la norma de la desnudez, regresaron de Magadha, se extrañaron de la relajación que advertían entre los monjes que allí se habían quedado. La tensión se prolongo durante varias generaciones, agravada por las controversias acerca de ciertos detalles del ritual y por las divergencias doctrinales. Finalmente, en el año 77 a.C. se hizo inevitable la ruptura y la comunidad se dividió en svetambaras, o «vestidos de blanco», y digambaras, o «vestidos de aire». Estos últimos negaban la liberación a los que no respetaban la desnudez total (y, en consecuencia, también a las mujeres). Por otra parte, rechazaban determinados elementos de la biografía de Mahavira (por ejemplo, que hubiera estado casado); los monjes «vestidos de aire», como estimaban perdidos los textos antiguos, ponían en duda la autenticidad del canon establecido por los svetambaras. En Valabhi se celebró un segundo concilio, a mediados del siglo V; fue organizado por los svetambaras, a fin de fijar la redacción definitiva de los textos sagrados.

No vamos a discutir aquí las diversas categorías de libros que constituyen la extensa literatura canónica jainista. En cuanto a los textos poscanónicos, su número es también considerable.[22] A dife-

22 Ademas de los tratados de filosofía, hay epopeyas (adaptadas de los poemas epicos hindues y de los Puranas), biografías legendarias de los Tirthamkaras y hasta cuentos, novelas y dramas, por no decir nada de la literatura didactica y científica. Con excepcion de la literatura narrativa (que, por otra parte, tampoco esta exenta de un didactismo fastidioso), la enorme produccion jainista se caracteriza por su monotonía y aridez

rencia del budismo, el jainismo ha conservado sus estructuras primitivas. En su rica literatura filosófica y ritual apenas hay ideas nuevas y creadoras. Los tratados más famosos, como el *Pravachanasāra* de Kundakunda (siglo I d.C.) y el *Tattvārtha* de Umasvati (no fechado, pero posterior a la obra de Kundakunda), se limitan esencialmente a sistematizar de manera escolástica las concepciones formuladas por Mahavira y sus sucesores inmediatos.[23]

La doctrina es a la vez una soteriología. Se concentra en las «Tres Joyas» del jainismo: el camino recto, el conocimiento recto y la conducta recta. Esta última se realiza únicamente a través de la disciplina monástica. Se distinguen cuatro especies de «camino recto», de las que la primera es simplemente visual y la última constituye una percepción trascendente ilimitada. No vamos a analizar las cinco especies de «conocimiento recto». Bastará recordar dos tesis específicas de la lógica jainista: la «doctrina de los puntos de vista» (*naya-vāda*) y la «doctrina del quizá» (*syād-vāda*). La primera afirma que acerca de cualquier cosa se pueden formular varias afirmaciones complementarias. Una afirmación, cierta desde un determinado punto de vista, ya no lo es si se la examina desde otra perspectiva, pero no dejará de ser compatible con el conjunto de las afirmaciones. La «doctrina del quizá» (*syād*) implica que la realidad es siempre relativa o ambigua. Se conoce también por el nombre de «regla de las siete divisiones», pues implica siete tipos de afirmación: a) esto puede ser tal cosa; b) esto puede no ser tal cosa; c) esto puede ser o no ser tal cosa, etc. La doctrina ha sido condenada por las restantes escuelas filosóficas indias.[24] Sin embargo, estos dos métodos lógicos constituyen una de las creaciones más originales del pensamiento jainista.

Los análisis de la materia, del alma, del tiempo y del espacio (estas dos últimas categorías se consideran «sustancias»), de la «materia

23. Este tipo de «conservadurismo» es característico de la India tradicional, y en sí mismo no constituye un rasgo negativo. Los escritos jainistas, sin embargo, se caracterizan por su trama pesada y árida

24 Es probable que el Buda se refiriese a los *syād-vāda* cuando atacaba a ciertos religiosos que esquivaban cualquier cuestión que les fuera planteada (*Dīgha-nikayā* I, 39-42).

kármica», etc., han sido elaboradas y sistematizadas mediante el recurso de multiplicar clasificaciones y enumeraciones. Una nota característica, que Mahavira posiblemente tomó de Makkhali Gosala, es que los actos marcan el alma a la manera de un tinte (*leśya*) y que los colores impregnan igualmente los cuerpos. Así, el mérito o el demérito del alma queda marcado por los seis colores de los cuerpos: el negro, el azul oscuro y el gris caracterizan a los habitantes de la regiones infernales, mientras que el amarillo, el rosa y el blanco corresponden a los seres que viven en la tierra; el blanco puro e intenso es exclusivo de los que se elevan hacia la cumbre del universo. Se trata, ciertamente, de una concepción arcaica relacionada con determinadas prácticas yóguicas. En efecto, en la clasificación de los seres conforme a su cualificación espiritual, el octavo estadio, en el que se efectúa el «primer recogimiento del alma en su pura esencia», se denomina también «el primer recogimiento blanco». Esta equivalencia entre color y estadio espiritual aparece en otras tradiciones indias y no indias.

Al igual que la naturaleza (*prakṛti*) en la concepción Samkhya-Yoga, la materia se organiza espontánea e inconscientemente para servir al alma. El universo, eterno y sin comienzo, existe para que las almas puedan liberarse de sus estructuras. Pero, como veremos enseguida, la liberación no implica la evasión total y definitiva del cosmos. La originalidad de la cosmología jainista radica precisamente en su arcaismo. Ha conservado y revalorizado unas concepciones tradicionales indias ignoradas por las cosmologías hinduista y budista. El cosmos (*loka*) es imaginado bajo la figura de un hombre en pie, con los brazos arqueados y con los puños sobre las caderas. Este macrántropo está compuesto de un mundo inferior (los miembros inferiores), de un mundo intermedio (la región de la cintura) y de un mundo superior (el pecho y la cabeza). Un tubo vertical (a semejanza del *axis mundi*) atraviesa las tres regiones cósmicas. El mundo inferior comprende siete «tierras» (*bhūmi*) superpuestas, cada una de un color distinto, desde el negro más opaco hasta el resplandor producido por dieciseis especies de gemas. Las zonas superiores de la primera «tierra» están habitadas por dieciocho categorías de divini-

dades. Las otras seis «tierras» constituyen los verdaderos infiernos, 8.400.000 en total, poblados por diversas clases de condenados, de color gris, azul oscuro y negro. Sus cuerpos deformes, las torturas que se les infligen en infiernos abrasadores o helados, recuerdan los estereotipos tradicionales. Los culpables de crímenes sin remisión permanecen encerrados por toda la eternidad en la más terrorífica mazmorra infernal, *nigroda*, situada bajo los pies del macrantropo.

Esta imagen de un universo antropomorfo, cuyas diversas zonas —identificadas con los órganos del hombre cósmico— están habitadas por seres de diversos colores, es de carácter arcaico. Por lo que respecta a la India, en ningún otro lugar ha sido mejor conservada ni más pertinentemente referida a las experiencias de las «luces místicas» que dentro del jainismo. El mundo intermedio corresponde aproximadamente al que describen las cosmologías hinduista y budista.[25] El mundo superior, situado encima del monte Meru, se divide en cinco zonas superpuestas, correspondientes a los costados del macrántropo, a su cuello, al mentón, a los cinco orificios faciales y al moño. Cada zona incluye a su vez diversos «paraísos», poblados por diversos tipos de divinidades. En cuanto a la quinta zona, cumbre del universo y moño del macrántropo, está reservada a las almas que han logrado la liberación. Ello equivale a decir que *el liberado no trasciende el cosmos* (como ocurre en el nirvana budista), sino únicamente sus múltiples niveles. El alma liberada goza de una beatitud indecible y eterna en el *siddha-kshetra*, el «campo de los perfectos», en compañía de sus iguales, pero dentro de un universo macrantrópico.

Ya en tiempos de Bhadrabahu penetró el jainismo en Bengala y Orissa. Más tarde, los digambaras se establecieron en el Decán y los

25. Tiene la forma de un disco en cuyo centro esta el monte Meru, cuya base se hunde en la region infernal. En torno a esta montaña cosmica se alinean quince continentes concentricos (llamados «islas»; *dvīpa*), separados por oceanos circulares. El continente central, Jambudvipa, esta dividido en siete zonas transversales por cadenas montañosas. Los hombres habitan unicamente la zona meridional, el Bharatavarsa (la India). Las demas islas-continentes constituyen las «tierras del goce» (*bhogabhumi*), ya que sus habitantes no tienen necesidad de trabajar para vivir Esta es tambien la morada de las divinidades estelares

svetambaras se dirigieron hacia el oeste, instalándose sobre todo en el Gujerat. Las tradiciones de ambas Iglesias se complacen en citar como conversos o simpatizantes a muchos reyes y príncipes. Al igual que las restantes religiones indias, el jainismo sufrió la persecución de los musulmanes (pillaje, destrucción de templos, prohibición de la desnudez). Por otra parte, se convirtió en blanco de la contra-ofensiva hinduista; a partir del siglo XII inició un declive irreversible. A diferencia del budismo, el jainismo nunca llegó a ser en la India una religión popular y dominante ni logró extenderse fuera de las fronteras del subcontinente. Sin embargo, mientras que el budismo ha desaparecido por completo de su país de origen, la comunidad jainista cuenta en la actualidad con 1.500.000 miembros y, gracias a su situación social y a su más elevado nivel cultural, su influencia es muy notable.

# Capítulo XXIV

# La síntesis hinduista: el *Mahābhārata* y la *Bhagavad-Gīta*

## 191. La batalla de los dieciocho días

Con sus noventa mil versos, el *Mahābhārata* es la epopeya más extensa de la literatura universal. Tal como nos ha sido transmitido, el texto incluye numerosas reelaboraciones e interpolaciones, éstas especialmente en las porciones «enciclopédicas» (cantos XII y XIII). Sería inútil, sin embargo, cualquier intento de reconstruir la «forma original» del poema. En cuanto a la fecha, «tal noción carece de sentido en el caso de la epopeya» (L. Renou). Se supone que el poema ya estaba compuesto entre los siglos VII y VI a.C. y que adquirió su forma actual entre los siglos IV a.C. y IV d.C. (Winternitz).

El tema principal es el conflicto entre las dos estirpes de los Bharatidas, los descendientes de los Kurus (los cien Kauravas) y los de los Pandus (los cinco Pandavas). Duryodhana, el mayor de los Kauravas, hijo del rey ciego Dhritarastra, alimenta un odio demoníaco hacia sus primos; de hecho, es la encarnación del demonio Kali, el demonio de la peor edad del mundo. Los cinco Pandavas —Yudhisthira, Arjuna, Bhima, Nakula y Sahadeva— son hijos de Pandu, hermano mayor de Dhritarastra. En realidad son hijos de los dioses Dharma, Vayu, Indra y los dos Asvins; más adelante analizaremos el alcance de este parentesco divino. Al morir Pandu, Dhritarastra es proclamado rey, a la espera de que Yudhisthira alcance la edad de

asumir el poder. Pero Duryodhana no se resigna, y entre las trampas que tiende a sus primos, la más peligrosa fue el incendio de una mansión de laca en la que los había persuadido para que habitaran. Los Pandavas escapan por un pasadizo subterráneo y, junto con su madre, se refugian en el bosque. Siguen numerosas aventuras. Disfrazado de brahmán, Arjuna logra obtener por esposa a la princesa Draupadi, encarnación de la diosa Sri, y la lleva consigo a su retiro del bosque. Al no ver a Draupadi y creyendo que Arjuna aporta únicamente el alimento que obtiene de limosna, la madre exclama: «¡Disfrutadlo juntos!». De este modo, la joven se convierte en esposa común de los cinco hermanos.

Al saber que los Pandavas no han perecido en el incendio, Dhritarastra, el rey ciego, decide dejarles la mitad de su reino. Ellos se construyen una capital, Indraprastha, donde se les une su primo Krishna, jefe del clan de los Yadavas. Duryodhana provoca a Yudhisthira a una partida de dados. Uno de los dados estaba trucado, por lo que Yudhisthira pierde sucesivamente sus bienes, su reino, sus hermanos y su mujer. El rey anula la partida y restituye sus bienes a los Pandavas. Pero poco después autoriza una segunda partida de dados; se conviene que los vencidos vivirán doce años en el bosque y el decimotercero de incógnito. Yudhisthira juega, pierde de nuevo y se destierra con sus hermanos y Draupadi. El tercer canto, *Vanaparvan* («libro de la selva»), que con sus 17.500 dísticos es el más extenso, es también el más rico en episodios literarios: los ermitaños narran a los Pandavas las historias dramáticas de Nala y Damayanti, Savitri, Rama y Sita. El canto siguiente evoca las aventuras del año decimotercero, que los desterrados logran pasar sin ser reconocidos. En el canto quinto («libro de los preparativos»), la guerra parece inevitable. Los Pandavas envían a Krishna como embajador y reclaman la restitución de su reino o al menos de cinco ciudades, pero Duryodhana se niega. Inmensos ejércitos se alinean de una y otra parte; estalla la guerra.

El sexto canto contiene el más famoso episodio de la epopeya; se trata de la *Bhagavad-Gīta*, de la que nos ocuparemos más adelante. En los cantos siguientes se narran minuciosamente los episo-

dios de aquella batalla, que duró dieciocho días. La tierra queda cubierta de muertos y heridos. Los jefes de los Kurus caen unos tras otros, y Duryodhana, el último. Sólo se libran tres Kauravas, entre ellos Asvatthaman, en el que acababa de penetrar el dios Ṣiva. Con una horda de demonios creados por Ṣiva, Asvatthaman se introdujo de noche en el campamento de los Pandavas mientras éstos dormían y causó entre ellos una mortandad, pero no cayeron los cinco hermanos, que se hallaban ausentes. Entristecido por tanta muerte, Yudhisthira trata de renunciar al trono y vivir como ermitaño; pero sus hermanos, ayudados por Krishna y por numerosos sabios, logran que renuncie a tal decisión y celebran con suntuosidad el sacrificio del caballo (el *aśvamedha*; véase § 73). Después de colaborar quince años con su sobrino, Dhritarastra se retira con algunos compañeros al bosque. Poco tiempo después hallan la muerte en un incendio provocado por sus propias hogueras sagradas. Treinta y seis años después de la gran batalla, Krishna y su pueblo perecen de una manera extraña: se dan muerte unos a otros con unas cañas mágicamente transformadas en mazas. La capital se hunde y desaparece en el océano. Sintiéndose envejecer, Yudhisthira deja el poder en manos de su sobrino nieto Pariksit (que había muerto al nacer, pero fue resucitado por Krishna); junto con sus hermanos, Draupadi y un perro, se dirige hacia el Himalaya. Uno tras otro caen sus compañeros en el camino. Únicamente Yudhisthira y el perro (que en realidad es su propio padre, Dharma) resisten hasta el final. La epopeya termina con la descripción de un breve descenso de Yudhisthira a los infiernos, a la que sigue su ascensión al cielo.

### 192. Guerra escatologica y fin del mundo

Aquella guerra monstruosa fue decidida por Brahma, a fin de aliviar a la tierra de una población que aumentaba constantemente. Brahma pidió a algunos dioses y demonios que se encarnaran a fin de desencadenar una terrorífica guerra de exterminio. El *Mahābhārata* describe el fin del mundo (*pralaya*), seguido de la aparición de un

mundo nuevo, bajo el reinado de Yudhisthira o de Pariksit.[1] El poema presenta una estructura escatológica: batalla gigantesca entre las fuerzas del «bien» y del «mal» (análoga a los combates entre *devas* y *asuras*); destruccion de proporciones cósmicas por el agua y el fuego; resurgimiento de un mundo nuevo y puro, simbolizado por la resu rrección milagrosa de Pariksit. En cierto sentido se puede hablar de una revalorización grandiosa del viejo argumento mítico-ritual del Año Nuevo. Sin embargo, esta vez ya no se trata del fin de un «año», sino de la conclusion de una era cósmica.

La teoría cíclica se populariza a partir de los Puranas. Pero ello no significa que el mito escatológico sea necesariamente una creación del hinduismo. Su idea es arcaica y goza de una considerable difusión. Y lo que es más, en Irán y Escandinavia están atestiguados mitos semejantes. Según la tradición zoroastrista, Ohrmazd vencerá a Ahrimán al final de la historia, los seis Amesha Spenta se apoderarán cada uno de un archidemonio y todas estas encarnaciones del mal serán definitivamente arrojadas a las tinieblas (vease § 216). Como ya hemos visto (§ 177), también entre los germanos hallamos una escatología semejante: en el curso de la batalla final (*ragnarok*), cada uno de los dioses se encargará de un ser demoníaco o de un monstruo, con la diferencia de que los dioses y sus adversarios se darán muerte unos a otros hasta el último, la tierra será incendiada y finalmente sumergida en el mar. Sin embargo, la tierra resurgirá de la masa acuática y una nueva humanidad gozará de una existencia feliz bajo el reinado del joven dios Baldr.

Stig Wikander y Georges Dumézil han analizado brillantemente las analogías estructurales entre estas tres guerras escatológicas. Podemos, por tanto, afirmar que el mito del fin del mundo era conocido por los indoeuropeos. Hay, es cierto, divergencias sensibles, pero pueden ser explicadas por las orientaciones distintas y específicas de

1. G. Dumezil ve en el reinado de Yudhistira la restauracion del mundo, vease *Mythe of Epopee* I, pags 152 y sigs A Hiltebeitel, siguiendo la interpretacion india tradicional, estima que la «nueva era» comienza con el reinado de Pariksit, vease «The Mahabharata and Hindu Eschatology», pag 102.

las tres religiones indoeuropeas. Es cierto que el mito escatológico no se halla atestiguado en época védica, pero ello no prueba que fuera desconocido.[2] Según la expresión de Dumézil,[3] el *Mahābhārata* es la «transposición épica de una crisis escatológica», de lo que la mitología hinduista llama el final de un *yuga*. Pero resulta que el *Mahābhārata* contiene ciertos elementos védicos y aun prevédicos.[4] Es lícito, por consiguiente, contar el mito del fin de una era entre las tradiciones arias arcaicas, sobre todo teniendo en cuenta que también los iranios lo conocían.

Pero hemos de añadir a renglón seguido que el poema representa una síntesis grandiosa, considerablemente más rica que la tradición escatológica indoeuropea, en cuya línea se sitúa. Al describir el aniquilamiento de incontables muchedumbres humanas y las catástrofes telúricas que le siguen, el *Mahābhārata* hace suyas las imágenes flameantes de los Puranas. Mayor importancia tienen los avances y las innovaciones de orden teológico. Se expone con energía y rigor la idea «mesiánica» del *avatāra*. En la famosa teofanía de la *Bhagavad-Gīta*,[5] Krishna se revela a Arjuna como encarnación de Visnú. Como se ha observado,[6] esta teofonía constituye a la vez un *pralaya* que anticipa de algún modo el «fin del mundo» descrito en los cantos finales de la epopeya. Pero la revelación de (Krishna-)Visnú como Señor del *pralaya* entraña importantes consecuencias teo-

2 «El pensamiento de los cantores vedicos se centra en el presente, en los servicios actuales de los dioses, cuyas hazañas pasadas, miticas, lo garantizan. Las lejanias del futuro no les interesan» (G Dumezil, *Mythe et Epopee*, I, pag. 221).

3. Ibid., pags 218 y sigs.

4 S Wikander ha señalado que los padres de los cinco Pandavas —Dharma, Vayu, Indra y los Gemelos— corresponden a la lista trifuncional de los dioses vedicos Mitra-Varuna (= Dharma), Indra (= Vayu e Indra) y los Asvins. Esa lista no refleja la situacion religiosa correspondiente a la epoca en que se termino de componer el poema (dominada por Visnu y Siva), ni la de los tiempos vedicos, en que Soma y Agni desempeñaban un cometido capital. De ahi se sigue que el *Mahābhārata* muestra una situacion paravedica y prevedica; vease G Dumezil, *Mythe et Epopee*, I, pags. 42 y sigs

5 XI, 12 y sigs.

6 Vease M Biardeau, «Etudes de mythologie hindoue» III, pag 54.

lógicas y metafísicas. En efecto, detrás de los acontecimientos dramáticos que constituyen la trama del *Mahābhārata* se dejan adivinar la oposición y la complementariedad de Visnú(-Krishna) y Ṣiva. La función «destructora» del último está contrarrestada por el papel «creador» de Visnú (-Krishna). Cuando uno de estos dos dioses —o cualquiera de sus representantes— aparece en la acción, el otro está ausente. Pero también Visnú(-Krishna) es autor de «destrucciones» y «resurrecciones». Por otra parte, la epopeya y los Puranas ponen de relieve el aspecto negativo de este dios.[7]

Todo esto significa que Visnú, como ser supremo, es la realidad última; en consecuencia, gobierna tanto la creación como la destrucción de los mundos. Está más allá del bien y del mal, al igual que todos los dioses. Pues «la virtud y el pecado existen, oh rey, únicamente entre los hombres».[8] Entre los yoguis y contemplativos, esta idea era conocida desde los tiempos de las Upanishads. Pero el *Mahābhārata* —dicho más exactamente, la *Bhagavad-Gīta* en primer lugar— la hace accesible, popular en consecuencia, a todos los niveles de la sociedad india. Al mismo tiempo que exalta a Visnú como ser supremo, el poema subraya la complementariedad de Ṣiva y Visnú.[9] Desde este punto de vista, el *Mahābhārata* puede ser considerado la piedra angular del hinduismo. En efecto, estos dos dioses, junto con la Gran Diosa (Shakti, Kali, Durga), han dominado el hinduismo desde los primeros siglos de nuestra era hasta el presente.

La complementariedad de Ṣiva y Visnú corresponde de algún modo a la complementariedad entre las funciones antagónicas de los grandes dioses (creatividad/destrucción, etc.). Entender esta estructura de la divinidad equivale a una revelación y constituye

7. En los Puranas, Visnu aparece frecuentemente descrito como un ser salvaje, peligroso, irresponsable y «loco»; por el contrario, Siva es presentado muchas veces como el que logra imponer la paz. Veanse los textos citados por D. Kinsley, «Through the looking glass», pags. 276 y sigs.

8. XII, 238,28.

9. Sobre los diversos aspectos de esta complementariedad, vease J. Gonda, *Visnuism and Sivaism*, pags. 87 y sigs.

a la vez el modelo que se ha de seguir para alcanzar la liberación. En efecto, el *Mahābhārata* describe y exalta, por un lado, la lucha entre el bien y el mal, *dharma* y *adharma*, lucha que alcanza el peso de una norma universal, pues rige la vida cósmica, la sociedad y la existencia personal. Pero, por otro lado, el poema recuerda que la realidad última —el Brahman-*ātman* de las Upanishads— se sitúa más allá del par *dharma/adharma* y de cualquier otro par de contrarios. Dicho de otro modo: la liberación exige el conocimiento de las relaciones entre estas dos modalidades de la realidad: la realidad *inmediata*, es decir, históricamente condicionada, y la realidad *última*. El monismo upanishádico había negado la validez de la realidad inmediata. El *Mahābhārata*, especialmente en sus porciones didácticas, propone una doctrina más amplia: por una parte, se reafirma el monismo upanishádico, teñido de experiencias teístas (visnuistas), pero por otra se acepta toda solución soteriológica que no sea explícitamente contraria a la tradición escriturística.

## 193. La revelacion de Krishna

Quizá resulte paradójico a primera vista el hecho de que la obra literaria que describe una terrible guerra de exterminio al término de un *yuga* constituya al mismo tiempo el modelo ejemplar de toda síntesis espiritual a que haya podido llegar el hinduismo. Desde la época de los *Brāhmanas*, el pensamiento indio en su totalidad se caracteriza por la tendencia a la conciliación de los contrarios, pero hasta el *Mahābhārata* no es posible medir la importancia de los resultados. Esencialmente se puede decir que el poema:[10] a) enseña la equivalencia del Vedanta (o doctrina de las Upanishads), del Samkhya y del Yoga; b) establece la paridad de las tres «vías» (*marga*) representadas por la actividad ritual, el conocimiento metafísico y la práctica

10. Particularmente en las porciones «pseudoepicas» y didacticas (libros XII, XIII, etc.).

del Yoga; c) se esfuerza por justificar un cierto modo de existir en el tiempo o, dicho de otro modo, asume y valora la historicidad de la condición humana; d) proclama la superioridad de una cuarta «vía» soteriológica: la devoción a Visnú(-Krishna).

El poema presenta el Samkhya y el Yoga en sus etapas presistemáticas. El primero significa el «verdadero conocimiento» (*tattva jñāna*) o el «conocimiento de sí mismo» (*ātmaboddha*); desde este punto de vista, el Samkhya se sitúa en la línea de las Upanishads. El Yoga comprende toda actividad que conduzca el yo a Brahman, al mismo tiempo que confiere innumerables «poderes». Lo más frecuente es que tal actividad equivalga al ascetismo. El término *yoga* significa a veces «método» y también «fuerza» o «meditación».[11] Los dos *darśanas* se consideran equivalentes. Según la *Bhagavad-Gīta*, «sólo los espíritus obtusos oponen el Samkhya al Yoga, pero no los sabios (*paṇḍitāḥ*). El que es verdaderamente maestro en uno de ellos se asegura el fruto de los dos ... Samkhya y Yoga son una sola cosa».[12]

También en la *Bhagavad-Gīta* queda rigurosamente demostrada la homología de las tres «vías» soteriológicas. Este episodio celebre comienza con la «crisis existencial» de Arjuna y finaliza con una revelación ejemplar relativa a la condición humana y las «vías» de liberacion. Al verle deprimido a causa de la guerra, en la que se verá obligado a dar muerte a sus amigos y a sus propios primos, Krishna manifiesta a Arjuna los medios de cumplir con sus deberes de *kshatra* sin dejarse atar por el *karma*. En términos generales, la revelación de Krishna se refiere a: a) la estructura del universo; b) las modalidades del ser; c) los caminos a seguir para obtener la liberación final. Pero Krishna se cuida de añadir que «este yoga antiguo»,[13] que es el «misterio supremo», no supone una innovación; ya fue enseñado a Vivasvat, que lo reveló luego a Manu, y que Manu transmitió a Ikshvaku.[14] «Por

11 Esa variedad de sentidos corresponde a una diversidad morfologica real; vease M Eliade, *Le Yoga*, pags 157 y sigs

12 V, 4-5

13 IV, 3

14 IV, 1

esta tradición lo conocieron los reyes-*rishis*, pero con el tiempo desapareció de la tierra este yoga.»[15] Cuantas veces vacila el orden (*dharma*), Krishna se manifiesta en persona,[16] es decir, que revela, de manera adecuada al «momento histórico» en cada caso, esta sabiduría intemporal. (Se trata de la doctrina del *avatāra.*) En otros términos: si la *Bhagavad-Gīta* se presenta históricamente como una nueva síntesis espiritual, es «nueva» únicamente a nuestros ojos de seres condicionados por el tiempo y por la historia.[17]

Podría decirse que la esencia de la doctrina revelada por Krishna se concentra en esta fórmula: «Conóceme e imítame». En efecto, todo cuanto revela sobre su propio ser y sobre su «comportamiento» en el cosmos y en la historia debe servir de modelo ejemplar a Arjuna, que encuentra sentido a su vida histórica y a la vez obtiene la liberación al entender lo que Krishna *es* y lo que *hace*. Por otra parte, el mismo Krishna insiste en el valor ejemplar y soteriológico del modelo divino: «Todo lo que hace el Jefe, los otros hombres lo imitan; la regla que el observa, el mundo la sigue».[18] Y añade, haciendo referencia a sí mismo: «En los tres mundos, nada hay que yo esté obligado a hacer ... y a pesar de ello permanezco siempre activo».[19] Krishna se apresura a desvelar el significado profundo de esta actividad: «Si no estuviera yo siempre infatigablemente en acción, por todas

15 IV, 2

16 IV, 7

17. El hecho no carece de importancia para toda interpretacion occidental de la espiritualidad india En efecto, si es licito reconstruir la historia de las doctrinas y de las tecnicas indias, esforzandose al mismo tiempo por precisar sus innovaciones, sus avances y modificaciones sucesivas, nunca se debe olvidar que desde el punto de vista de la India, el contexto historico de una «revelacion» tiene un valor limitado la «aparicion» o la «desaparicion» de una formula soteriologica en el plano de la historia nada nos puede ensenar en cuanto a su «origen» Segun la tradicion india, tan energicamente reafirmada por Krishna, los diversos «momentos historicos» —que son al mismo tiempo momentos del devenir cosmico— no *crean* la doctrina, sino que se limitan a poner al dia las *formulas apropiadas* del mensaje intemporal Vease M Eliade, *Le Yoga*, pags 161 y sigs.

18 III, 21

19 III, 23.

partes, los hombres seguirían mi ejemplo. Los mundos dejarían de existir si no realizara yo mi obra; sería entonces yo la causa de la universal confusión y del fin de las criaturas».[20]

En consecuencia, Arjuna debe imitar la conducta de Krishna, es decir, en primer lugar, seguir actuando para no contribuir con su pasividad a la «universal confusión». Pero, a fin de que pueda actuar a imitación de Krishna, ha de entender también la esencia de la divinidad y sus modos de manifestarse. Por este motivo *se revela* Krishna. En efecto, conociendo a Dios, el hombre conoce al mismo tiempo el modelo que ha de imitar. Ahora bien, Krishna comienza por revelar que el ser y el no ser residen conjuntamente en él, y que toda la creación —desde los dioses hasta los animales— desciende de él.[21] Krishna crea continuamente el mundo por medio de su *prakriti*, pero esta actividad incesante no lo encadena: *Krishna es simplemente espectador de su propia creación.*[22] Es precisamente esta revalorización, paradójica en apariencia, de la actividad (del *karman*) lo que constituye la lección capital revelada por Krishna: a imitación de Dios, que crea y sustenta el mundo *sin participar en ello*, el hombre aprenderá a hacer lo mismo. «No hay que abstenerse de la acción para librarse del acto: la sola inactividad no conduce a la perfección», pues «todos están condenados a la acción».[23] Aunque el individuo se abstenga del acto en el sentido estricto del término, toda actividad inconsciente, provocada por los *guṇas*,[24] contribuirá a mantenerle encadenado al mundo y a integrarlo en el círculo del *karman*.

Condenado a la acción —pues «la acción es superior a la inactividad»—,[25] el hombre habrá de cumplir los actos prescritos o, dicho de otro modo, sus «deberes», los actos que le incumben en virtud de su situación particular. «Más vale cumplir, siquiera imperfectamente,

20. III, 23-24. Trad. E. Sénart.
21. VII, 4-6; IX, 4-5; etc.
22. IX, 8-10:
23. III, 4-5.
24. III, 5.
25. III, 8.

el propio deber (*svadharma*) que cumplir, aunque fuera perfectamente, el deber de otra condición (*paradharma*)».[26] Estas actividades específicas vienen condicionadas por los *guṇas*.[27] Krishna repite en diversas ocasiones que los *guṇas* proceden de él, pero no lo encadenan: «No que yo esté en ellos; son ellos los que están en mí».[28] De todo ello se desprende la lección siguiente: el hombre, al mismo tiempo que acepta su «situación histórica» creada por los *guṇas* (y es preciso aceptarla, pues también los *guṇas* derivan de Krishna) y actúa conforme a las exigencias de esta «situación», debe negarse a *valorar* sus actos y, en consecuencia, a atribuir un *valor absoluto* a su propia condición.

## 194. «Renunciar a los frutos de la acción»

En este sentido se puede afirmar que la *Bhagavad-Gītа* se esfuerza por «salvar» todos los actos humanos, por «justificar» toda acción profana; en efecto, por el hecho mismo de no gozar de sus «frutos», *el hombre transforma sus actos en sacrificios*, es decir, en dinamismos transpersonales que contribuyen a mantener el orden cósmico. Krishna lo recuerda: únicamente los actos que tienen por objeto el sacrificio no encadenan.[29] Prajapati creó el sacrificio para que el cosmos pudiera manifestarse y para que los hombres vivieran y se multiplicaran.[30] Pero Krishna revela que los humanos pueden colaborar en el perfeccionamiento de la obra divina, y no sólo con los sacrificios propiamente dichos (los que constituyen el culto védico), sino también *con sus propios actos*, de la naturaleza que fueren. Cuando los diversos ascetas y yoguis «sacrifican» sus actividades psicofisiológicas, se desasen de esas actividades y les confieren un valor

26. III, 35.
27. XVII, 8 y sigs.; XVIII, 23 y sigs.
28. VII, 12.
29. III, 9.
30. III, 10 y sigs.

*transpersonal*;[31] de este modo, «todos tienen la nocion verdadera del sacrificio y, mediante el sacrificio, borran sus manchas».[32]

Esta transmutacion de actividades profanas en rituales se hace posible mediante el Yoga Krishna revela a Arjuna que «el hombre de accion»[33] puede salvarse o, dicho de otro modo, sustraerse a las consecuencias de su participacion en la vida del mundo, *sin dejar de actuar*. Lo unico que debe observar es esto: *debe desasirse de sus actos y de los resultados de estos*, «renunciar a los frutos de sus actos» (*phalatrisnavairāgya*), *actuar impersonalmente*, sin pasion, sin deseo, como si actuara por procurador, en lugar de otro. Si se amolda estrictamente a esta norma, sus actos no engendraran nuevas potencialidades karmicas ni le someteran ya al circulo del *karman*. «Indiferente a los frutos de la accion, siempre satisfecho, libre de todo apego, por muy afanado que este, en realidad no actua...»[34]

La gran originalidad de la *Bhagavad-Gīta* consiste en haber insistido en este «yoga de la accion», que se realiza «renunciando a los frutos de los propios actos» Ahi radica tambien el motivo mas importante de su exito sin precedentes en la India. En efecto, a partir de ahora puede esperar todo hombre su liberacion gracias al *phala trisnavairāgya*, incluso si se ve obligado por motivos de orden muy diverso a seguir participando en la vida social, a fundar una familia, a atender a sus asuntos, a desempenar unas funciones, a cometer incluso «actos inmorales» (como en el caso de Arjuna, que debe dar muerte a sus adversarios en la guerra) Actuar serenamente, sin dejarse mover por el «deseo del fruto», es tanto como alcanzar un dominio de si mismo y una serenidad que indudablemente solo el Yoga puede conferir Como dice Krishna, «al mismo tiempo que actua sin limites, permanece fiel al Yoga» Esta interpretacion de la tecnica

31 IV 25 y sigs

32 IV, 30

33 El «hombre de accion», es decir el que no puede retirarse de la vida civil para alcanzar su salvacion a traves del conocimiento de la ascesis o de la devocion mistica

34 IV 20

del Yoga es característica de la grandiosa síntesis de la *Bhagavad-Gīta*, que pretendía conciliar todas las vocaciones: ascética, mística o la dedicada a la actividad en el mundo.

Ademas de este Yoga accesible a todos, consistente en la renuncia a los «frutos de los actos», la *Bhagavad-Gīta* expone sumariamente una técnica yoguica propiamente dicha, reservada a los contemplativos [35] Krishna decreta que «el Yoga es superior al ascetismo (*tapas*), superior incluso a la ciencia (*jñāna*), superior al sacrificio».[36] Pero la meditacion yoguica no alcanza su objetivo final sino a condicion de que el discípulo se concentre en Dios· «El alma serena y sin temor .. el entendimiento firme y que sin cesar piense en mi, debe practicar el Yoga tomandome como fin supremo».[37] «El que me ve en todas partes, que ve todas las cosas en mi, yo no lo abandonare jamas ni jamas me abandonara el. El que, fijo en la unidad, me adora, a mi, que habito en todos los seres, ese yogui habita en mi, *sea cual fuere su manera de vivir* »[38]

Se trata, a la vez de una exaltacion de las practicas yoguicas y de la devocion mistica (*bhakti*) al rango de «via» suprema. Por otra parte, en la *Bhagavad Gīta* se formula la idea de la gracia y se preludia el desarrollo lujuriante que conocera en la literatura visnuista medie val. Sin embargo, la importancia de la *Bhagavad-Gīta* no se agota en el papel decisivo que desempeño en el auge del teismo. Esta obra ini gualada, clave de arco de la espiritualidad india, puede ser valorada en multiples contextos. Por el hecho de cargar el acento en la historicidad del hombre, la solucion propuesta por la *Gīta* es la mas completa y, no nos importa añadir, la mas adecuada para la India moderna, ya integrada en el «circulo de la historia» En efecto, traducido en terminos occidentales, el problema que se plantea la *Gīta* es el siguiente· como resolver la situacion paradojica creada por el doble hecho de que el hombre, por una parte, *se encuentra* en el tiempo, *esta*

35 VI, 11 y sigs
36 VI, 46
37 VI 14
38 VI, 30 31 La cursiva es nuestra

*abocado* a la historia, mientras que, por otra, sabe que se «condenará» si se deja agotar por la temporalidad y por su propia historicidad, razón por la cual que habrá de encontrar a cualquier precio *en el mundo* un camino que le lleve a un plano transhistórico y atemporal.

Ya hemos visto la solución propuesta por Krishna: cumplir los deberes propios de cada cual (*svadharma*) en el mundo, pero sin dejarse tentar por el deseo de los frutos de las propias acciones (*phalatriṣṇavairāgya*). Puesto que el universo entero es creación y hasta epifanía de Krishna(-Visnú), vivir en el mundo, participar de sus estructuras, ya no constituye una «mala acción». La «mala acción» consiste en creer que el mundo, el tiempo y la historia poseen una realidad propia e independiente, es decir, que no *existe ninguna otra cosa* fuera del mundo y de la temporalidad. Esta idea es, ciertamente, panindia, pero sólo en la *Bhagavad-Gīta* recibió su más coherente expresión.

## 195. «SEPARACION» Y «TOTALIZACION»

Para valorar el considerable impacto de la *Bhagavad-Gīta* en la historia religiosa de la India hay que recordar las soluciones propuestas por el Shamkya, el Yoga y el budismo. Según estas escuelas, la liberación exigía, como condición *sine qua non*, el desasimiento del mundo y aun la vida humana en cuanto modo de existir en la historia.[39] El descubrimiento del «dolor universal» y del ciclo infinito de las reencarnaciones[40] había orientado la búsqueda de la salvación en un sentido preciso: la liberación *debía* implicar el *rechazo* de las pulsiones vitales y de las normas sociales. El retiro a la soledad y las prácticas ascéticas constituían los preliminares indispensables. Por otra parte, la salvación por la gnosis se comparaba a un «despertar»,

39. Ciertamente, la etapa «clásica» de los *darśanas* Samkhya y Yoga es posterior en varios siglos a la redacción de la *Bhagavad-Gīta*. Pero sus tendencias características, concretamente los métodos elaborados con vistas a separar el espíritu de la experiencia psicomental, se hallan atestiguadas ya en la época de las Upanishads.

40. Recordemos que la fatalidad de la transmigración hacía inútil el suicidio.

a un «desasimiento de las ataduras», a la «retirada de una venda que cubría los ojos», etc. (véase § 136). En resumen, la salvación presuponía un acto de ruptura, la disociación del mundo, lugar de dolor y cárcel abarrotada de esclavos.

La devaluación religiosa del mundo se vio facilitada por la liquidación del Dios creador. Para el Samkhya-Yoga, el mundo accede al ser en virtud del «instinto teleológico» de la sustancia primordial (*prakriti*). Para Buda, el problema ni siquiera llega a plantearse y, en cualquier caso, Buda pone en tela de juicio la existencia misma de Dios. La devaluación religiosa del mundo va acompañada de una exaltación del espíritu o del yo (*ātman*, *purusha*). Para el mismo Buda, si bien rechaza el *ātman* en cuanto mónada autónoma e irreducible, la liberación se obtiene gracias a un esfuerzo de naturaleza «espiritual».

El endurecimiento progresivo del dualismo materia-espíritu recuerda la evolución del dualismo religioso que desemboca en la fórmula irania de los dos principios contrarios y representativos del bien y del mal. Como hemos observado en varias ocasiones, durante un largo período la oposición entre el bien y el mal no era otra cosa que uno de tantos ejemplos de díadas y polaridades —cósmicas, sociales, religiosas— que aseguraban la alternancia rítmica de la vida y del mundo. En pocas palabras: lo que se aislaba en los dos principios antagónicos del bien y del mal era al principio *una* tan sólo entre las numerosas fórmulas mediante las que se expresaban los aspectos antitéticos y a la vez complementarios de la realidad: día/noche, masculino/femenino, vida/muerte, fecundidad/esterilidad, salud/enfermedad, etc.[41] Dicho de otro modo: el bien y el mal formaban parte del mismo ritmo cósmico y, por consiguiente, humano que el pensamiento chino formuló mediante la alternancia de los dos principios *yang* y *yin* (véase § 130).

La devaluación del cosmos y de la vida, esbozada en las Upanishads, tuvo expresiones más rigurosas en las ontologías «dualistas» y en los métodos de distinción elaborados por el Samkhya-Yoga y el

41. Véase M. Eliade, *La Nostalgie des origines*, págs. 332 y sigs.

budismo. Podemos comparar el proceso de endurecimiento característico de estas etapas del pensamiento indio con el fenómeno paralelo del dualismo iranio, desde Zaratustra hasta el maniqueísmo. También Zaratustra veía el mundo como una «mezcla» de lo material y lo espiritual. El fiel, al practicar correctamente el sacrificio, separaba su esencia celeste (*mēnōk*) de la manifestación material (*gētē*).[42] Para Zaratustra y el mazdeísmo, sin embargo, el universo era obra de Ahura Mazda. El mundo no se corrompió sino posteriormente, por obra de Ahrimán. Por el contrario, el maniqueísmo, y con él numerosas sectas gnósticas, atribuía la creación a los poderes demoníacos. El mundo, la vida y hasta el hombre mismo son el resultado de una serie de actividades dramáticas, siniestras o criminales. En resumidas cuentas, esta creación monstruosa y vacua está destinada al aniquilamiento. La liberación es el resultado de un prolongado y difícil esfuerzo por separar el espíritu de la materia, la luz de las tinieblas que la retienen cautiva.

Ciertamente, los diversos métodos y técnicas indios, que buscaban la liberación del espíritu mediante una serie de «separaciones» cada vez más radicales, contaron todavía con prosélitos hasta mucho después de que apareciera la *Bhagavad-Gīta*. En efecto, el rechazo de la vida y sobre todo de la existencia condicionada por las estructuras sociopolíticas y por la historia se convirtió, a partir de las Upanishads, en una prestigiosa solución soteriológica. Sin embargo, la *Gīta* había logrado integrar en una síntesis audaz todas las orientaciones religiosas indias y también las prácticas ascéticas que implicaban el abandono de la comunidad y de las obligaciones sociales. Pero, sobre todo, la *Gīta* había llevado a cabo la resacralización del cosmos, de la vida universal e incluso de la *existencia histórica* del hombre. Como acabamos de ver, Visnú-Krishna no es tan sólo el creador y Señor del mundo, sino que con su presencia vuelve a santificar la naturaleza en su totalidad.

Por otra parte, también Visnú destruye periódicamente el universo al término de cada ciclo cósmico. Dicho de otro modo: *todo* es

42. Véase § 104. Seguimos la interpretacion de G. Gnoli; véase M. Eliade, «Spirit, Light and Seed», pags. 18 y sigs.

creado y *todo* está regido por Dios. En consecuencia, los «aspectos negativos» de la vida cósmica, de la existencia individual y de la historia reciben una significación religiosa. El hombre deja de ser un rehén del cosmos-cárcel que se creó sin ayuda de nadie, pues ahora el mundo es obra de un Dios personal y todopoderoso. Y lo que es más, de un Dios que no ha abandonado el mundo después de crearlo, sino que sigue presente y activo en él a todos los niveles, desde las estructuras materiales del cosmos hasta la conciencia del hombre. Las calamidades cósmicas y las catástrofes históricas, hasta la misma destrucción periódica del universo, caen bajo el imperio de Visnú-Krishna y *constituyen, en consecuencia, otras tantas teofanías*. Todo esto aproxima al Dios de la *Bhagavad-Gīta* a Yahvé, creador del mundo y señor de la historia, tal como lo entendieron los profetas (véase § 121). Por otra parte, no carece de interés recordar que, al igual que la revelación aportada por la *Gīta* se produjo en medio de una espantosa guerra de exterminio, también los profetas predicaron bajo el «terror de la historia», bajo la amenaza de la desaparición inminente del pueblo judío.

La tendencia a la totalización de la realidad, tan característica del pensamiento indio, encuentra en la *Bhagavad-Gīta* una de sus expresiones más convincentes. Realizada bajo el signo de un Dios personal, esta totalización confiere valor religioso incluso a las manifestaciones innegables del «mal» y de la «desgracia», como la guerra, la traición o el asesinato.[43] Pero fue sobre todo la resacralización de la vida y de la existencia humana lo que tuvo consecuencias importantes en la historia religiosa de la India. En los primeros siglos de nuestra era, también el tantrismo se esforzará por transmutar las funciones orgánicas (alimentación, sexualidad, etc.) en sacramentos. Sin embargo, este tipo de sacralización del cuerpo y de la vida se obtenía mediante una técnica de tipo yóguico extremadamente compleja y difícil. En efecto, la iniciación tántrica quedaba reservada a

43. Desde ciertos puntos de vista podría decirse que la *Bhagavad-Gīta* recupera la concepción arcaica de la realidad total imaginada como altenancia de principios opuestos y a la vez complementarios.

una minoría de elegidos, mientras que el mensaje de la *Bhagavad-Gīta* iba dirigido a toda categoría de hombres y alentaba todas las vocaciones religiosas. Tal era el privilegio de una devoción hacia un Dios a la vez personal e impersonal, creador y destructor, encarnado y trascendente.

# Capítulo XXV

# Las pruebas del judaísmo. Del Apocalipsis a la exaltación de la Torá

## 196. Los comienzos de la escatología

Los capítulos 40 a 55 del libro de Isaías constituyen una obra en sí, conocida bajo el nombre de Déutero-Isaías («el Segundo Isaías»). El texto fue redactado en los últimos años del exilio en Babilonia por un autor desconocido, probablemente ejecutado después de un proceso (véase Is 52,13-53,12). Su mensaje contrasta enérgicamente con las restantes profecías, primero por su optimismo, pero también por su interpretación audaz de la historia contemporánea. El gran rey Ciro, instrumento de Yahvé (41,42), prepara la destrucción de Babilonia. Quienes llegaron a creer en la superioridad de los dioses de Babilonia se verán pronto confundidos, pues aquellos dioses no son otra cosa que ídolos inertes e impotentes (40,19 y sigs.; 44,12-20; etc.). Sólo Yahvé es Dios: «Yo soy el primero y el último; fuera de mí no hay dios» (44,6; véase también 45,18-22). «Yo soy Dios, y no hay otro; no hay otro dios como yo» (46,9).

Se trata de la más radical afirmación de un monoteísmo sistemático, ya que se niega hasta la misma existencia de los otros dioses. «¿No eres tú quien destrozó al monstruo y traspasó al dragón? ¿No eres tú quien secó el mar y las aguas del gran océano; el que hizo un camino por el fondo del mar para que pasaran los redimidos?» (51,9-10). La creación, lo mismo que la historia y, por consi-

guiente, también el exilio y la liberación, son obra de Yahvé. La liberación de los deportados se interpreta como un nuevo éxodo. Pero esta vez se trata de un retorno triunfal: «Abriré un camino por el desierto, ríos en el yermo» (43,19). «Montes y colinas romperán a cantar delante de vosotros ... En vez de espinos, crecerá el ciprés; en vez de ortigas, el arrayán» (55,12-13; véase 40,9-11; 54,11-14). El nuevo éxodo no se realizará con apresuramientos: «No saldréis apresurados ni os iréis huyendo, pues en cabeza marcha el Señor, y en la retaguardia, el Dios de Israel» (52,12). Otras naciones quedarán incluidas en la redención que se prepara. «Volveos hacia mí para salvaros, confines de la tierra, pues yo soy Dios, y no hay otro» (45,22; véase 56,1-7, sobre los prosélitos de Yahvé). Pero Israel gozará siempre de su situación privilegiada, la que corresponde a una nación dominante.

La caída de Jerusalén, la desaparición del reino de Judá y el exilio habían sido en realidad los resultados de un juicio divino anunciado por los profetas. Ahora que ya está cumplido el castigo, Yahvé se dispone a renovar la alianza, y esta vez la alianza será eterna (55,3) e irrevocable la redención (45,17; 51,6.8). Pues «con misericordia eterna te quiero, dice Yahvé tu redentor» (54,8). Los deportados, liberados por Yahvé, retornarán a Sión «con gritos de júbilo. En cabeza alegría perpetua, siguiéndolos gozo y alegría, pena y aflicción se alejarán» (51,11).

El entusiasmo, la exaltación, las visiones de felicidad brotadas de la seguridad de la salvación inminente no tienen igual en la literatura anterior. Oseas, Jeremías, Ezequiel proclamaban su fe en la redención de Israel. Pero el autor del Deutero-Isaías es el primer profeta que elabora una escatología. En efecto, anuncia el alba de una nueva era. Entre dos épocas —la que estaba a punto de acabar y la nueva, que comenzaría de un momento a otro— hay una diferencia radical. Los demás profetas no predicaron el final de la era trágica y la proximidad de otra perfecta y dichosa, sino el final de la conducta inmoral de Israel, su regeneración por un retorno sincero a Dios. Por el contrario, el segundo Isaías presenta la inauguración de una nueva época como una historia dramática que llevará consigo

una serie de acciones prodigiosas determinadas por Dios: a) la ruina de Babilonia por Yahvé (43, 14-15; etc.), por su instrumento Ciro (41,24; etc.) o por Israel (41,14-16); b) la redención de Israel, es decir, la liberación de los exiliados (49,25-26), la travesía del desierto (55,12-13), la llegada a Jerusalén (40,9-11) y la reunión de todos los que estaban dispersos por el mundo (41,8-9); c) el retorno de Yahvé a Sión (40,9-11); d) la transformación del país mediante reconstrucciones (44,26) y la multiplicación de la comunidad (44,1-5) y hasta por cambios de tipo edénico (51,3), la conversión de las naciones a Yahvé y el repudio de sus dioses (51,4-5).[1] Este argumento escatológico será recogido y desarrollado por los profetas posteriores (§ 197). Pero ninguno logrará igualar la fuerza visionaria y la profundidad espiritual del Segundo Isaías.

Cuatro poemas, llamados «cánticos del siervo» (42,1-4; 49, 1-6; 50,4-9; 52,13-53,12), expresan de manera original y dramática el dolor del pueblo judío. Su interpretación ha dado lugar a innumerables controversias. Es muy probable que el «siervo de Yahvé» (*ébhed Yahveh*) personifique a la minoría judaíta de los deportados. Sus tormentos son entendidos como una expiación por los delitos de todo el pueblo. El «siervo de Yahvé» había aceptado todas las tribulaciones: «Ofrecí la espalda a los que me apaleaban ... no me tapé el rostro ante ultrajes ni salivazos» (50,6). La prueba de la deportación fue un sacrificio gracias al cual fueron borrados los pecados de Israel. «Él soportó nuestros sufrimientos y aguantó nuestros dolores ... fue traspasado por nuestras rebeliones, triturado por nuestros crímenes. Nuestro castigo saludable cayó sobre él, sus cicatrices nos curaron» (53,4-5).

El Nuevo Testamento y la exégesis cristiana vieron en el «siervo de Yahvé» una anticipación del Mesías. Numerosos pasajes favorecían esta interpretación. Pues «Yahvé ha hecho recaer sobre él todos nuestros crímenes ... Como cordero llevado al matadero ... enmudecía y no abría la boca ... Por nuestros pecados lo hirieron de muerte» (53,6-8). Víctima voluntaria, el «siervo» fue contado «entre los pe-

1. Vease G Fohrer, *History of Israelite Religion*, pags 328 y sigs

cadores, él cargó con el pecado de muchos e intercedió por los pecadores» (53,12). Pero después de «los trabajos de su alma verá la luz, el justo se saciará de conocimiento ... y tendrá como despojo una muchedumbre» (53,11-12). Y más todavía, Yahvé hará de su «siervo» la «luz de las naciones, para que mi salvación alcance hasta el confín de la tierra» (49,6).

Estos textos se cuentan entre las más elevadas expresiones del pensamiento religioso hebraico. La proclamación de la salvación universal gracias a las pruebas del «siervo de Yahvé» anuncia el cristianismo.

## 197. Ageo y Zacarias, profetas escatologicos

Desde su retorno en el año 538 a.C., los deportados se vieron, aparte de otros problemas urgentes, frente a la necesidad de reconstruir el templo. El nuevo santuario no pertenecería ya a la casa real, sino al pueblo, que se comprometió a sufragar los gastos. La piedra angular fue colocada en el año 537 a.C., pero poco después se interrumpieron las obras. Hasta el año 520 a.C., y como resultado de un cambio político, no se reanudó la construcción. La crisis que sacudió el Imperio persa suscitó una nueva oleada de exaltación escatológica. Zorobabel, que acababa de ser nombrado alto comisario, junto con el sumo sacerdote Josué y con el apoyo de los profetas Ageo y Zacarías, concentró sus esfuerzos en la reconstrucción del santuario. En el año 515 a.C. el templo fue consagrado, pero Zorobabel, considerado hombre poco seguro por el régimen persa, ya había partido.

Para los entusiastas, ebrios de las recientes profecías, aquel acontecimiento significo el principio de una nueva serie de decepciones. Si ya se había cumplido el juicio divino, ¿cuándo comenzaría la era escatológica anunciada por el Déutero-Isaías? Para Ageo, la nueva era había comenzado en el momento en que Zorobabel puso la primera piedra (2,15-19). Para el día en que acabaran los trabajos anunciaba un temblor de tierra, la caída de los «reyes de las naciones», el aniquilamiento de sus ejércitos y la instauración de Zo-

robabel como rey mesiánico (2,20-23).[2] Sin embargo, cuando el templo fue por fin consagrado, nadie se explicaba por que se hacía esperar aún el *esjaton*. Una de las respuestas más plausibles lo atribuía a la corrupción de la comunidad. Pero, como tantas veces había ocurrido a lo largo de la historia, el retraso de la transfiguración universal predicha por el Segundo Isaías modificó el concepto de la salvación; la esperanza mesiánica se fue aplacando poco a poco.

Más adelante explicaremos las consecuencias que para la ulterior historia de Israel tuvo aquel desencanto. No podemos, sin embargo, subestimar la importancia del profetismo escatológico. Ageo y Zacarías insisten en la diferencia radical entre las dos épocas, la antigua y la nueva. Para Zacarías, la primera se caracterizaba por la voluntad destructora de Yahvé, la segunda por su deseo de salvación (1,1-6; 8,14-15). Llegará primero la destrucción de los pueblos responsables de la tragedia de Israel (1,15), a la que seguirá una «abundancia de bienes» dispensada por Yahvé a Jerusalen (1,17; 2,5-9; etc.). Dios exterminará a los pecadores de Judá (5,1-4), alejará del país a los inicuos (5,5-11) y reunirá a los deportados (6,1-8; etc.). Finalmente, el reino mesiánico será inaugurado en Jerusalén y las naciones vendrán a «buscar a Yahvé Sebaoth a Jerusalén y a implorar el rostro de Yahvé» (8,20-22; véase 2,15).

Profecías semejantes aparecen en el llamado Apocalipsis de Isaías (Is 24-27).[3] Los mismos temas serán recogidos en el siglo IV por el Déutero-Zacarías (9,11-17; 10,3-12) y por el profeta Joel.[4] El argumento escatológico contiene todos estos temas o algunos de ellos: el aniquilamiento de las naciones, la liberación de Israel, la reunión de los deportados en Jerusalén, la transformación paradisiaca del país, la instauración de la soberanía divina o de un reino mesiánico, la conversión final de las naciones. En estas imágenes edénicas pode-

2 Ideas parecidas encontramos en Zacarias (8,9-13, etc.)

3 Dios juzgara a todos los enemigos de Israel, sus ciudades seran reducidas a ruinas, pero los supervivientes participaran en el banquete mesianico, junto a Yahve, en la montaña de Sion (24,21-25,12)

4 Despues de la batalla contra las naciones culpables comenzara una epoca paradisiaca de opulencia y de paz (JI 4,2-3.12, 4,18-21).

mos distinguir la modificación escatológica del mensaje de los «profetas optimistas» anteriores al exilio.[5]

Desde el Déutero-Isaías se consideraba inminente el *ésjaton* (véase Is 56,1-2; 61,2). A veces se atreve el profeta a recordar a Yahvé que tarda en restaurar a Jerusalén (Is 62,7). Pero sabe que la culpa de ello recae sobre los pecadores, pues «vuestras iniquidades han cavado un abismo entre vosotros y vuestro Dios» (59,2).[6] El Segundo Isaías, al igual que los profetas posteriores al exilio, cree que la inauguración de la nueva era irá precedida de grandiosos trastornos históricos (la caída de Babilonia, el ataque de las naciones contra Jerusalén, al que seguirá la destrucción de aquéllas).

La redención escatológica se extenderá también a otras naciones; esta convicción entraña importantes consecuencias para la evolución ulterior de la religiosidad israelita. En el Déutero-Isaías (Is 51,4-6), Yahvé, dirigiéndose a todas las naciones, habla de su «salvación», que «llegará como la luz». «En aquel día, el hombre mirará a su creador y volverá los ojos al Santo de Israel» (17,7). La redención universal es proclamada aún con mayor claridad por Sofonías (3,9): «Sí, daré entonces a los pueblos labios puros, para que todos invoquen el nombre de Yahvé y le sirvan bajo el mismo yugo». Lo más frecuente es, sin embargo, que la salvación, a todos ofrecida, resulte accesible únicamente en Jerusalén, el centro religioso y nacional de Israel (Is 2,2-4; 25,6 y sigs.; 56,7; Jr 3,17; Zac 8,20 y sigs.).

Junto a las profecías de este tipo, que interesan únicamente al mundo histórico, aparecen otras predicciones de tipo más arcaico (véase § 12), que afectan al cosmos en su totalidad. Ageo (2,6) anuncia que «Yahvé hará temblar el cielo y la tierra, el mar y la tierra firme». El juicio final irá acompañado de catástrofes cósmicas que aniquilarán el mundo (Is 34,4; 51,6). Pero Yahvé creará «unos cielos nuevos y una tierra nueva y no habrá memoria ya del pasado» (Is 65,17).

5. G. Fohrer, *op. cit.*, pág. 340.

6. El profeta Malaquías (siglo V a.C.) se niega a precisar la fecha del «día de Yahvé». Lo importante es prepararse interiormente, pues el «día de su venida» puede acontecer en cualquier momento (3,2).

La nueva creación será indestructible (66,22) y Yahvé será una luz eterna (60,20). La misma Jerusalén será renovada (Zac 2,5-9) y llamada «con un nombre nuevo que pronunciará la boca de Yahvé» (Is 62,2). Como en tantos otros argumentos escatológicos, la renovación del mundo creado implicará ciertos elementos «paradisíacos» como las riquezas sin cuento, la fecundidad inigualada, la desaparición de las enfermedades, la longevidad, la paz eterna entre los hombres y los animales, la eliminación de las impurezas, etc. Pero el centro del universo restaurado en su perfección original será Jerusalén, convertida ahora en verdadero «centro del mundo».

## 198. La espera del rey mesiánico

Según las profecías escatológicas, el mundo renovado estará bajo el imperio de Yahvé[7] o de un rey elegido por Dios, que gobernará en su nombre. Este rey, generalmente llamado el «ungido» (*mâšiaḥ*), se suponía descendiente de David. Isaías habla de un «niño», de un «hijo para el trono de Dios» (9,1-6), de un «renuevo del trono de Jesé» (11,1) que reinará con justicia en un mundo paradisíaco en el que «el lobo vive con el cordero, la pantera se echa junto al cabrito, el toro y el león pacen juntos bajo el pastoreo de un niño pequeño» (11,6). Zacarías reparte la dignidad mesiánica entre la autoridad temporal y el poder espiritual, Zorobabel y el sumo sacerdote Josué (4,1-6; 10,6-14). En otra predicción describe la entrada del rey mesiánico, «justo y victorioso, manso y montado en un asno» (9,9-10), en Jerusalén.

Es importante precisar que la fórmula «ungido de Yahvé» se aplicaba originalmente al soberano reinante. El personaje escatológico, por consiguiente, se entendía a la manera de un rey. Más tarde se hablará de la unción de los sacerdotes, de los profetas y de los patriarcas.[8] Ser «ungido» por Yahvé indicaba una relación especial

7. Is 24,23; 33,22; 43,15; 44,6. «Entonces reinará Yahvé sobre ellos en el monte Sión» (Miq 4,7; véase 2,13); Zacarías, 9,1-8, etc.

8. Véase S. Mowinckel, *He That Cometh*, págs. 56 y sigs.

con Dios. Pero en el Antiguo Testamento, el «Mesías» escatológico no era un ser sobrenatural, bajado del cielo para salvar al mundo. *La redención es exclusivamente obra de Yahvé.* El Mesías es un mortal, surgido del tronco davídico, que se sentará sobre el trono de David y reinará con justicia. Algunos historiadores han sacado la conclusión de que la espera mesiánica surge en los ambientes animados por el entusiasmo escatológico que al mismo tiempo habían permanecido fieles a la monarquía davídica. Pero esos grupos representaban únicamente una minoría, y de ahí que la espera mesiánica no ejerciera una influencia significativa.[9] El problema, sin embargo, resulta más complejo. La originalidad del pensamiento religioso hebraico está fuera de duda, pero la ideología real que había elaborado implicaba ciertas analogías con la función «redentora» del rey en las grandes monarquías orientales.[10]

Se han opuesto las profecías escatológicas al mensaje de los grandes profetas preexílicos; las primeras no esperaban, según esta postura, una transformación radical del hombre y una nueva calidad de la existencia, sino una nueva era y, en consecuencia, la creación de un mundo nuevo; el hombre resultaría transformado indirectamente, y en cierto sentido automáticamente, por el milagro de Yahvé. Las profecías escatológicas adolecerían, por consiguiente, de una interpretación errónea del mensaje proclamado por los grandes profetas y de una ilusión optimista acerca de la voluntad de salvar a Israel manifestada por Dios.[11] Pero hemos de observar que la esperanza de una renovación cósmica que incluiría la restauración del hombre en su integridad original es una concepción capital de la religiosidad arcaica, especialmente la de los paleocultivadores (véanse §§ 12 y sigs.). Toda escatología adopta, prolonga y revaloriza la idea de la creación, obra divina por excelencia, única capaz de renovar y santificar la existencia humana. Es cierto que la espera mesiánica

9. Véase G. Fohrer, *op. cit.*, pág. 350.

10. Véase, entre otros, G. Widengren, *Sakrales Königtum*, págs. 30 y sigs.; S. Mowinckel, *He That Cometh*, págs. 280 y sigs. y *passim*; H. Ringgren, «König und Messias»; etc.

11. Véase G. Fohrer, *op. cit.*, pág. 352.

surgida después del exilio brotaba de otra experiencia religiosa distinta de la que habían vivido los grandes profetas, pero no por ello era menos significativa. En resumidas cuentas, se trataba de renunciar a las esperanzas de una perfección espiritual realizable mediante el esfuerzo personal, afirmando al mismo tiempo la fe en la omnipotencia de Dios y en sus promesas de salvación.

Es verdad que el retraso del *ésjaton* terminó por reforzar la autoridad de las orientaciones opuestas de tipo legalista y ritualista. Pero las esperanzas mesiánicas nunca desaparecieron definitivamente (véase § 203).

## 199. Los avances del legalismo

Durante los dos siglos de paz bajo el dominio persa, la reforma legalista, iniciada ya antes del exilio y proseguida durante la cautividad, se consolidó definitivamente. En Babilonia se revalorizó la circuncisión como símbolo por excelencia de la pertenencia al pueblo de Yahvé. El respeto del sábado se convirtió en prueba de fidelidad a la alianza (Is 56,1-8; 58,13-14). El código de prescripciones rituales contenido en el Levítico (caps. 17-26) recibió su forma definitiva durante el exilio. Llamado «Ley de santidad» y atribuido a Moisés, regula los sacrificios de animales, las relaciones y los tabúes sexuales, el calendario festivo, los pormenores del culto e insiste en la pureza y las impurezas rituales. Al igual que los *Brāhmanas* (véase § 76), la «Ley de santidad» ritualiza las funciones vitales y los comportamientos sociales. Su finalidad es conservar la pureza de Israel, a fin de prepararlo para una nueva conquista del país según la promesa de Yahvé. La supervivencia del pueblo no sería posible sino en la medida en que su identidad étnica y espiritual quedara salvaguardada en medio de un mundo extraño e impuro.

La restauración de la vida nacional ya no se espera, como en el caso de los grandes profetas, de una conversión interior realizada por el espíritu, sino de la organización eficaz de la comunidad bajo la autoridad absoluta de la Ley (*tôrâh*). El culto no tiene ya como

por todos como Dios único. Por el contrario, los «nacionalistas» proclamaban el caracter exclusivo de la revelación y centraban sus esfuerzos en la defensa de la integridad étnica de Israel. En realidad, el conflicto era mucho más complicado y presentaba muchos matices.

## 200. Personificacion de la sabiduria divina

El acontecimiento más importante, que habría de tener consecuencias considerables en la historia del judaísmo, fue el encuentro con la cultura helenística. Ya desde la Edad del Bronce tardío mantuvieron los griegos relaciones regulares con Palestina. Durante el primer milenio aumentó constantemente su aflujo y se prolongo incluso bajo el dominio persa.[16] Pero el influjo de la cultura helenística adquirió proporciones amenazadoras especialmente después de las victorias de Alejandro Magno. La lengua, la cultura y las instituciones griegas (escuelas, *gymnasia*, etc.) se propagaron por todas partes, no sólo en la diáspora, sino también en Palestina, gobernada después de la muerte de Alejandro (año 323 a.C.) por los Seleucidas, los soberanos de Siria.[17]

Al igual que para los romanos, la historia estaba cargada de significaciones religiosas, especialmente a partir de los profetas. Dicho de otro modo: los acontecimientos históricos, al transformar y modelar el destino político de Israel, eran también capaces de constituir momentos importantes en la historia de la salvación. Para los hebreos, la política nacional no se distinguía de la actividad religiosa; la pureza ritual y, en consecuencia, la salvaguarda de Israel, dependían estrechamente de la autonomía política. La influencia creciente del helenismo se hacía sentir, por lo que a Palestina se refiere, en

16 Vease M. Smith, *Palestinian Parties and Politics that Shaped the Old Testament*, pags. 58 y sigs., 228 y sigs.

17. E Bickermann, *Der Gott der Makkabaer*, pags. 59 y sigs.; V. Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews*, pags. 90 y sigs; M Hengel, *Judaism and Hellenism* I, pags. 65 y sigs.

las distintas orientaciones políticas, religiosas y cultuales. La aristocracia y algunos sectores de la burguesía se esforzaban por introducir las ideas y las instituciones que promovía la Ilustración helenística. Esta política «liberal» y cosmopolita, que constituía una amenaza para la misma identidad nacional, era rechazada por otros sectores sociales, y en primer lugar por los ambientes religiosos conservadores y por la población rural. La tensión entre estas dos tendencias opuestas conduciría a la revuelta de los Macabeos (§ 202).

Las diferentes orientaciones ideológicas y religiosas que desgarraron al pueblo judío a partir de la conquista de Alejandro (año 332 a.C.) y hasta la transformación de Palestina en provincia romana (año 69 a.C.) dejaron su huella en numerosos textos compuestos en Jerusalén o en la diáspora. Pero hemos de precisar que el alcance del entorno cultural era tan fuerte que se advierten las huellas de las concepciones helenísticas incluso en los textos redactados para criticarlas y rechazarlas.

La personificación de la Sabiduría (*hokmā*) se cuenta entre las creaciones religiosas más originales de este período. Los nueve primeros capítulos del libro de los Proverbios (escrito probablemente a mediados del siglo III a.C.) exaltan el origen divino de la Sabiduría y enumeran sus cualidades. «Yahvé me creó al comienzo de sus designios, antes de sus obras más antiguas. Desde la eternidad fue fundada, desde el comienzo, antes del origen de la tierra. Cuando no existía el abismo, yo fui engendrada...» (8,22-24). La Sabiduría «inventó la ciencia de la perspicacia»; por ella «reinan los reyes ... los jefes gobiernan y los grandes juzgan toda la tierra» (8,12 y sigs.). Algunos autores han visto en esta concepción la influencia de la filosofía griega. Sin embargo, la *sophia*, en tanto que entidad divina y personificada, aparece relativamente tarde; se encuentra sobre todo en los escritos herméticos, en Plutarco y entre los neoplatónicos.[18] Otros investigadores han puesto de relieve los paralelos semíticos que preceden a las influencias griegas, concretamente la *Sabiduría de Ahikar*, de

18. M. Hengel, *Judaism and Hellenism* I, 154; II, 8, n. 298 (fuentes antiguas y bibliografía)

Elefantina.[19] Se han buscado incluso los antecedentes de la *hokmā* en el culto de las diosas madres (Isis o Astarté), pero la Sabiduría nunca aparece como la consorte de Dios, sino que es engendrada por el Señor y brota de su boca.

Con razón han señalado Bousset y Gressmann la importancia, en el pensamiento religioso judío, de los «seres intermedios» entre el hombre y Dios, especialmente en época helenística.[20] Ciertas escuelas de sabiduría promovieron la *hokmā* al rango de autoridad suprema en tanto que mediadora de la revelación. Pero, como veremos enseguida, las interpretaciones y revalorizaciones de la Sabiduría, diversas y contradictorias, reflejan una crisis en profundidad que pudo alterar radicalmente el perfil del judaísmo.

## 201. De la desesperacion a la nueva teodicea: el Qohelet y el Eclesiastico

El Eclesiastés (o Qohelet)[21] es considerado generalmente, junto con el libro de Job, como un testimonio patético de la conmoción provocada por el fracaso de la doctrina de la retribución. Contra la teología de la literatura sapiencial, el autor del Qohelet insiste en que los actos de Dios son inexplicables. No sólo la misma suerte espera al sabio y al necio (2,15 y sigs.), al hombre y al animal («el uno muere, el otro también»; 3,19), sino que «en la sede del derecho está el crimen; en la sede del justo, el criminal» (3,16). El autor juzga por su propia experiencia; ha visto indistintamente al «justo perecer en su justicia, al impío sobrevivir en su impiedad» (7,15). Serenamente, casi indiferente, como un filósofo, vuelve una y otra vez sobre el mismo

19. Veanse los estudios de W. A. Albright, C. I. K. Story y H. Donner, analizados por M. Hengel, *op. cit.*, I, pags. 154 y sigs.; II, pag. 99.

20. W. Bousset-H. Gressmann, *Die Religion des Judentums im spathellenistischen Zeitalter*, 3.ª ed., pags. 319, 342 y sigs.; vease M. Hengel, *op. cit.*, I, pag. 155.

21. La significacion del termino es insegura; Qohelet se refiere probablemente al «maestro de la asamblea» o al «orador»; vease M. Hengel, *Judaism and Hellenism* I, pag. 129.

tema: «Hay justos a los que sucede lo que merece la conducta de los malvados» (8,14; véase 9,2). En resumidas cuentas, no se puede hablar de la «justicia» de Dios (5,7; etc.). Y aún hay más: no se comprende el significado que pueda tener la creación ni el sentido de la vida: «No se puede descubrir la obra que se realiza bajo el sol, que explicaría por qué el hombre se afana en buscar sin jamás lograr nada» (8,17). Porque no se puede entender «lo que hace Dios desde el principio hasta el fin» (3,11). No prodiga ni la cólera ni la misericordia. Igualmente vanos son el sentimiento de culpabilidad y la esperanza del perdón. Dios está lejos de los hombres y no se interesa por su suerte.

La máxima, que se ha hecho célebre, de que «todo es vanidad y perseguir vientos» halla su justificación en el descubrimiento de la precariedad y de la iniquidad de la existencia humana. El autor felicita «a los muertos más que a los vivos» y sobre todo «al que no alcanza a vivir» (4,2-3). Hasta la sabiduría es vanidad (1,16-17; 2,15; 9,11). Pero el Eclesiastés no se revuelve contra Dios. Por el contrario, ya que la suerte de los hombres está «en manos de Dios» (9,1), hay que aprovechar «los días que Dios le otorga, pues ésa es su parte» (5,17). La única «felicidad que conviene al hombre» es de tipo hedonista. «Ve, come tu pan con alegría y bebe con buen ánimo tu vino ... Pasa la vida con la mujer que amas ... puesto que ésa es tu parte ... Todo lo que se te ocurra emprender, hazlo mientras puedas, pues no hay obras ni cuentas ni saber ni sabiduría en el *sheol* hacia el que caminas» (8,7-10).

Se ha comparado este racionalismo pesimista con ciertas escuelas filosóficas griegas. Desde Voltaire, numerosos historiadores y exegetas han sugerido la influencia del estoicismo, de Epicuro o de los hedonistas de Cirene.[22] Las influencias de la cultura helenística sobre el judaísmo postexílico fueron poderosas y prolongadas (véase § 202). Sin embargo, en el Qohelet no aparecen. Los filósofos y los escritores griegos habían criticado tajantemente las mitologías y las teologías tradicionales. Pero el autor del Eclesiastés, lejos de negar la existencia de Dios, proclama su realidad y su omnipotencia[23] y no deja

22. Veanse bibliografías recientes en M. Hengel, *op. cit.*, II, pag. 77, n. 52.
23. Vease M. Hengel, *op. cit.*, I, pag. 124.

de repetir que es preciso aprovechar bien sus dones. Por otra parte, tampoco rechaza las prácticas cultuales ni la piedad. No cabe, por consiguiente, hablar de ateísmo, sino de una tensión entre desesperanza y resignación, provocada por el descubrimiento de la indiferencia de Dios. Con razón se ha comparado esta invitación a gozar de la vida con el egipcio *Canto del Arpista* (§ 30) o con el consejo que da Siduri a Guilgamesh (§ 23).

Menos patética que el Qohelet, la obra de Ben Sirá, conocida también bajo el título de Eclesiástico o Siracida, resulta, sin embargo, aún más reveladora de la crisis por la que atravesaba Israel. Compuesto probablemente entre los años 190-175 a.C. por un escriba (*sōpēr*), maestro de una escuela sapiencial, el libro va dirigido a los jóvenes hebreos deslumbrados por la Ilustración helenística. Ben Sirá es un patriota convencido de la importancia decisiva (religiosa, pero también política) de la pureza de la Ley. Ataca a los ricos (13,3.18-23) por ser los más activos partidarios del cosmopolitismo y del universalismo. Desde el comienzo de su libro se alza Ben Sirá contra la ideología secular del helenismo: «Toda sabiduría viene del Señor», exclama (1,1). Ello le permite identificar la Sabiduría (preexistente en Dios) con la Torá. El elogio de la Sabiduría, el gran himno del capítulo 24, es la cumbre de su obra. La sabiduría proclama a la vez su posición exaltada («Yo salí de la boca del Altísimo») y su descenso a Jerusalén («En Sión me establecí y ... en Jerusalén reside mi poder»; 24,11).

Contra la opinión defendida por los «cosmopolitas», representantes de la «Ilustración», Ben Sirá describe al maestro de sabiduría, al escriba ideal, como un sabio concentrado en el estudio de las Escrituras: «Él dedica su alma y su meditación a la Ley del Altísimo. Escudriña la sabiduría de todos los antiguos, consagra su tiempo a las profecías. Investiga el sentido oculto de los proverbios, y se interesa por los secretos de las parábolas», etc. (39,1 y sigs.). Porque toda sabiduría es temor de Dios, y toda sabiduría implica un cumplimiento de la Ley (19,20). En la literatura sapiencial, especialmente en los proverbios y en ciertos salmos, el verdadero «justo» era el sabio que reconocía el origen divino del orden cósmico y de la vida

moral. *La sabiduría era, pues, accesible a los hombres independientemente de su religión.* No obstante, Ben Sirá rechaza esta interpretación «universalista»: él identifica la sabiduría con la piedad y el culto. La Torá «no es más que la Ley promulgada por Moisés» (24,23).[24] En otras palabras, *la Sabiduría es el don exclusivo dado por Dios a Israel.* Porque Dios a cada pueblo le ha designado un príncipe, pero Israel es parte del Señor» (17,17).

En teología, Ben Sirá regresa a las posiciones tradicionales. Critica la opinión de que Dios se muestra indiferente ante la suerte de los humanos; dicho de otro modo, repudia a la vez el Qohelet y la filosofía griega en boga en los medios cosmopolitas de Jerusalén. Sobre todo, se esfuerza en justificar la doctrina de la retribución: exalta la perfección de la obra divina (39,16.42,15.22-25); Ben Sirá recuerda que la suerte de los piadosos es distinta a la de los impíos, ya que «desde el principio los bienes han sido creados para los buenos, y lo mismo sucede respecto de los impíos con los males» (39,25). Después de haber «reflexionado» largamente, concluye: «Las obras del Señor son todas buenas» (39,33). A fin de cuentas, «sólo el Señor será proclamado justo» (18,2).

Esta temeraria reinstauración de la teodicea tradicional va unida a una acerba crítica de los «adversarios de la Sabiduría», identificados con los apóstatas y los «libertinos» helenófilos. Sirá ruega para que Israel pueda liberarse de las «naciones extranjeras»: «Despierta tu furor, vierte tu cólera, destruye al adversario, aniquila al enemigo ... ¡Que la ruina caiga sobre los opresores de tu pueblo!» (36,6.8).

Y sin embargo, en el famoso capítulo 24, la Sabiduría recuerda que: «Sólo yo he dado la vuelta al círculo de los cielos, he recorrido la profundidad de los abismos. Yo he reinado sobre las olas del mar, sobre toda la tierra, sobre todos los pueblos y todas las naciones»

24. En el «elogio de los antepasados» (44,1; 49,16), Ben Sirá exalta a las grandes figuras de la historia bíblica: Enoc, Noé, Abraham, Isaac y Jacob, Moisés, etc. Es un texto singular sin parangón en la literatura sapiencial. (Hengel lo compara con la glorificación de los héroes dentro de la literatura helenística, *de viris illustribus*; *op. cit.*, I, pág. 136.) Pero el autor pierde inspiración y el «elogio» se torna didáctico y, al final, monótono.

(24,5). Dicho de otro modo, la sabiduría se presenta como una «fuerza que abarca al mundo entero, a la naturaleza y a la humanidad (y no sólo a los judíos)».[25] No obstante, Ben Sirá se veía obligado a restringir, y, a fin de cuentas, a olvidar la dimensión universal de la sabiduría. Luchando contra el helenismo y su *sophia*, «una sabiduría sólo podría imponerse en el judaísmo si se reconciliaba con el factor que desempeñaba el papel decisivo en esta lucha: la Ley ... La importancia del *hokmā* para la formación de la religión judía en este combate contra el helenismo y su *sophia* no debe ser subestimada».[26]

## 202. Los primeros Apocalipsis: Daniel y 1 Enoc

La confrontación con el helenismo alcanzó su punto álgido bajo el reinado de Antíoco IV Epifanes (175-164 a.C.). Desde hacía algún tiempo, la oposición entre los dos partidos —los tobíades y los oníades— amenazaba con tomar una forma violenta. Los filohelénicos pedían una reforma radical, a fin de transformar el judaísmo bíblico en una religión de tipo «moderno», comparable a las otras creaciones sincretistas contemporáneas. En *c.* 167 a.C., aprovechando un frustrado intento de revuelta de los oníades, sus adversarios aconsejaron a Antíoco que abrogara la Torá por medio de un real decreto.[27] El templo de Jerusalén fue transformado en un santuario sincretista de Zeus Olímpico, identificado con el Baal fenicio. El de-

25. W. Schencke, *Die Chokma (Sophia) in der judischen Hypostasenspekulation*, pag. 29. Hengel (1, pag. 160) recuerda que el *Logos* de los filosofos estoicos, que penetra y da forma al Cosmos: «La Ley (*logos*) universal, que constituye la verdadera sabiduria penetrando por todas partes, es identica a Zeus» (Zenon, citado por Diogenes Laercio, VII, 88).

26 J. Fichtner, *Die altorientalische Weisheit in ihrer israelitisch-judischen Auspragung*, pag. 127; vease Hengel, I, pag. 162.

27. Segun Bickermann, fueron los extremistas helenofilos de Jerusalen quienes condujeron a Antioco hacia la violencia exacerbada de la represion; vease *Der Gott der Makkabaer*, pags. 120 y sigs. y *passim*. Los autores del edicto de persecucion eran los propios tobiades; vease Hengel, I, pag. 289.

creto prohibía bajo pena de muerte la observancia del *sabbat* y de las fiestas, la práctica de la circuncisión y la posesión de libros bíblicos. Por toda Palestina se elevaron altares a los dioses de los gentiles, y los habitantes fueron obligados a presentarles sacrificios.

A partir de la conquista de Canaán, sobre todo bajo la monarquía, los israelitas conocieron la tentación y el peligro del sincretismo religioso (véanse §§ 113 y sigs.). Pero la agresión de Antíoco Epifanes era mucho más grave: no pretendía sustituir a Yahvé por Zeus Olímpico, sino dar un nombre a un dios que, para los paganos, era esencialmente anónimo.[28] Por otra parte, numerosos autores griegos y romanos compararon a Yahvé con Zeus.[29] Semejante comparación, sacrílega para los tradicionalistas, podía ser aceptada por una mayoría de la *intelligentsia* filohelena, fascinada por la grandiosa visión religiosa y filosófica del estoicismo. Pero tal interpretación filosófica resultaba extraña para la mayor parte de los israelitas, que no veían en Zeus otra cosa que uno más entre los numerosos dioses adorados por los gentiles. Por otra parte, como más tarde reconocería el historiador judío Flavio Josefo,[30] Antíoco era culpable de numerosos sacrilegios (entre los que destacaba el carácter politeísta del culto instaurado en Jerusalén), de rapiña, de intolerancia y, sobre todo, de la persecución contra los judíos.[31]

Un sacerdote, Matatías, perteneciente a la familia de los Asmoneos, dio la señal para la sublevación armada. Desde el comienzo se vio apoyado por un grupo de zelotas, los «piadosos» (*hassidim*). Muerto Matatías, uno de sus hijos, Judas Macabeo, tomó la dirección de la guerra. En el año 164 a.C. ocupó el templo y restauró el culto. Esta victoria de orden religioso fue considerada suficiente por los *hassidim*, pero los Macabeos continuaron la lucha por la libertad política, que lograron obtener en el año 128 a.C. Al cabo de varios si-

28. E. Bickermann, *op. cit.*, pags. 92 y sigs.

29. Veanse M. Hengel, *op. cit.*, I, pags. 261 y sigs.; M. Simon, «Jupiter-Yahve», pags. 49 y sigs.

30. *Ant Jud.* XII, 320 y 253.

31. Vease M Simon, *op cit.*, pag. 51.

glos ya había otra vez reyes judíos, elegidos en la familia de los Asmoneos.[32] Su gobierno resultó desastroso, de modo que el año 63 a.C., la población aceptó con alivio la presencia romana.

El siglo transcurrido entre la agresión de Antíoco Epifanes y la reducción de Palestina a provincia romana por Pompeyo fue decisivo para la historia y la religión del pueblo judío. Por una parte, la tentativa de paganización por la fuerza provocó un traumatismo que los judíos de Palestina nunca podrían olvidar. En adelante no creerían ya de ningún modo en la inocencia de los paganos, de forma que entre ellos y la cultura helenística se abrió un abismo infranqueable.[33] Por otra, la victoria militar de los Macabeos tuvo como consecuencia un sorprendente aumento de la influencia política del reino judío. Y lo que es más, la figura carismática de Judas Macabeo alentó con su ejemplo otras insurrecciones armadas, ahora contra los romanos. Pero la revuelta de los años 66-70 d.C. finalizó con la destrucción del segundo templo y de Jerusalén por las legiones de Tito. La insurrección dirigida por Bar Cochba en los años 132-135 fue salvajemente reprimida por Adriano.

Dada nuestra perspectiva, nos ocuparemos sobre todo de las creaciones religiosas de esta época. Como era de esperar, los acontecimientos históricos contemporáneos son transfigurados, cargados de mensajes en clave, integrados en una visión específica de la historia universal. En los ambientes «piadosos» (*hassidim*) aparecen los primeros escritos apocalípticos (Daniel y la sección más antigua del libro de Henoc). Los «piadosos» constituían una comunidad perfectamente cerrada; insistían sobre todo en el respeto absoluto a la Ley y en la urgencia del arrepentimiento. La importancia notable atribuida al arrepentimiento era consecuencia inmediata de una concepción apocalíptica de la historia. En efecto, el terror de la historia había alcanzado proporciones desconocidas hasta entonces. Daniel

32. La persecución y la guerra de los Macabeos son analizadas por E. Bickermann, *op. cit.*; V. Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews*, págs. 175-234; S. K. Eddy, *The King is Dead*, págs. 213-256. Véase también M. Hengel, *op. cit.*, I, págs. 277 y sigs.

33. Pero las tendencias sincretistas se siguieron desarrollando en Samaría, en Transjordania y en la diáspora de habla griega; vease M. Hengel, *op. cit.*, I, pág. 308.

y Henoc predecían que el mundo se aproximaba a su fin; los «piadosos» debían prepararse para el juicio inminente de Dios.

En su forma actual, el libro de Daniel quedó terminado hacia el año 164 a.C. El autor describe los acontecimientos recientes o contemporáneos bajo la forma de profecías pronunciadas muchos siglos antes. Este procedimiento (*vaticinia ex eventu*) es característico de las literaturas apocalípticas;[34] al reforzar la fe en las profecías, ayuda a los fieles a soportar las pruebas presentes. El libro de Daniel narra un sueño de Nabucodonosor (605-562 a.C.). El rey había visto una estatua: su cabeza era de oro; los brazos y el pecho, de plata; el vientre y los muslos, de bronce; las piernas, de hierro y barro. De pronto se desprendió una piedra que golpeó la estatua: «Se hicieron pedazos el hierro y el barro, el bronce, la plata y el oro, triturados como tamo de una era en verano, que el viento arrebata y desaparece sin dejar rastro» (2,32). Daniel interpreta el sueño: la cabeza de oro es Nabucodonosor; después de él se alzará otro reino, inferior, y un tercero luego, de bronce, que dominará la tierra entera. El cuarto, «duro como el hierro», aplastará a los demás, pero terminará siendo aniquilado. Entonces, «el Dios del cielo suscitará un reino que nunca será aniquilado ni su dominio pasará a otro pueblo» (2,44). Los sucesivos reinos de los asirios (es decir, el reino neobabilonio), de los medas y los persas, y, finalmente, el de Alejandro, indican un proceso acelerado de decadencia. Pero, sobre todo, sería durante el cuarto reino (el de Antíoco Epifanes) cuando la existencia del pueblo de Israel se vería gravemente amenazada. Sin embargo, asegura Daniel, el fin de ese mundo caído se aproxima, y a continuación Dios construirá el reino eterno. Asimismo, Daniel narra otro de sus propios sueños, en el cual vio a cuatro fieras enormes saliendo del mar. Las fieras representan los cuatro reinos destinados a perecer; después, el dominio sobre todos los imperios será dado «al pueblo de los santos del Altísimo» (7, 27).

En suma, al recordarles los grandiosos acontecimientos del pasado, especialmente el episodio de las catástrofes que habían ani-

34. Véase el *Oráculo del alfarero*, egipcio, los oráculos de Histaspes y de la Sibila, etc.

quilado a los imperios militares, el autor del libro de Daniel tenía un objetivo preciso: animar y fortalecer a sus correligionarios. No obstante, la dramática sucesión de los cuatro reinos expresa al mismo tiempo *una concepción unitaria de la historia universal.* Por otro lado, es cierto que la imaginería mitológica deja entrever un origen oriental. El tema de los cuatro reinos sucesivos, simbolizados por los cuatro metales, se halla en Hesíodo y en Irán. En cuanto a las cuatro fieras, se pueden encontrar numerosos precedentes: en los babilonios, los iraníes y los fenicios.[35] Del mismo modo, el «gran eón», del que se habla en 1 Enoc (16, 1) se puede comparar con la doctrina del «gran año».[36] Sin embargo, Daniel y los apocalipsis judíos presentan un elemento desconocido en otras tradiciones: los acontecimientos que constituyen la historia universal ya no reflejan el ritmo eterno del ciclo cósmico y ya no dependen de los astros, sino que *se desarrollan según el plan de Dios.*[37] Dentro de este plan preestablecido, Israel representa el papel principal; la historia se precipita hacia su fin; dicho de otro modo, el triunfo definitivo de Israel es inminente. Dicho triunfo no será sólo de orden político; de hecho, la conclusión de la historia equivale a la salvación de Israel, salvación que ha estado determinada desde siempre por Dios e inscrita en el plan de la Historia, a pesar de los pecados de su pueblo.

### 203. Una unica esperanza: el fin del mundo

Como sucede en las demás tradiciones, en los apocalipsis judíos el fin del mundo se anuncia por medio de numerosos cataclismos y

35. Véanse W. Baumgartner, «Danielforschung», pags. 214-222; A. Bentzen, *Daniel*, págs. 57-67; A. Lacoque, *Le Livre de Daniel*, págs. 49 y sigs.

36. Véanse M. Eliade, *Le Mithe de l'éternel retour*, págs. 133 y sigs.; Hengel, I, págs. 191 y sigs.

37. En su viaje extático al cielo, Enoc ve las tablas sobre las que estaba inscrita la historia en su totalidad (1 Enoc, 81,1 y sigs.). Sobre este tema, vease Widengren, *The Ascension of the Apostle*, especialmente págs. 27 y sigs.

fenómenos cósmicos aberrantes: el sol brillará durante la noche y la luna durante el día, las estrellas se saldrán de sus órbitas, la sangre manará de los árboles, el fuego brotará de la entrañas de la tierra, las piedras gritarán, etc. (4 Esdras, 5,4-12). El año se acortará, los hombres se matarán entre sí, y habrá sequía y una gran hambruna, etc.[38] Y, como en la tradición irania, durante el fin del mundo tendrá lugar el juicio universal, así como la resurrección de los muertos.

En el libro de Isaías (26,19) ya se había hecho alusión a la resurrección («tus muertos revivirán, sus cadáveres resucitarán»), pero este pasaje no tiene una fecha precisa. La primera referencia incontestable se halla en el libro de Daniel (12,13): «Tú te levantarás al fin de los días».[39] Aunque con toda probabilidad se trata de una influencia irania, también hay que tener en cuenta las concepciones paleo-orientales de los dioses de la vegetación (véase § 118). La doctrina de la resurrección será asiduamente proclamada en la literatura apocalíptica (4 Esdras; 1 Enoc, 51,1-3; 61,5; 62,14 y sigs.; el Apocalipsis siríaco de Baruc) y por los fariseos. En los tiempos en que predicaba Jesús, dicha doctrina estaba universalmente aceptada, a excepción de los saduceos.

En cuanto al Juicio final, Daniel (7,9-14) lo describe como si sucediera en presencia de un «Anciano», con un «vestido blanco como la nieve», sentado sobre un trono en llamas: «El juicio se desarrollaba, los libros estaban abiertos». En su sueño extático, Enoc había visto igualmente al Señor sentado en el trono y los «libros sellados», y asistió al juicio de los ángeles caídos y al de los apóstatas, condenados a ser precipitados a un abismo en llamas (90,20 y sigs.; Charles, *Apocrypha*, I, págs. 259-260). La imagen del «Altísimo» sobre «el trono del Juicio» reaparece en el 4 Esdras: los pecadores son destinados «a las llamas del infierno» y los virtuosos son recompensados en el

38. Véanse *Le Mythe de l'eternel retour*, págs. 149 y sigs.; P. Volz, *Eschatologie*, págs. 150 y sigs. Estos clichés, propios de las literaturas apocalípticas, provienen de un escenario mítico-ritual arcaico: el fin del mundo, seguido de la nueva creación (§ 12; véase *Aspects du mythe*, caps. 4-5).

39. De la misma época es el 1 Enoc (90,33) y la obra de Jasón de Cirene, escrita poco tiempo despues de la muerte de Judas Macabeo; vease Hengel, I, pág. 196.

«Paraíso de las delicias» (7,33-37, Charles, II, pág. 583). Después del Juicio, el mal será borrado para siempre, la corrupción será vencida, y la verdad se impondrá en todas partes (4 Esdras, 6,26-28; Charles, II, págs. 576-577).[40] La idea del juicio escatológico por el fuego es muy probablemente de origen iranio (véase § 104).

En la misma visión del Anciano y del Juicio, Daniel ve cómo desciende del cielo un ser «como un hijo de hombre», que fue conducido a la presencia del Anciano y «le dieron poder real y dominio» (7,13-14). En el «hijo de hombre» (es decir, el «hombre») simboliza Daniel al pueblo de Israel en el momento cumbre del triunfo escatológico. La expresión hará fortuna en el siglo I a.C. y será también el título que se dará a sí mismo Jesús. Se trata de una figura mitológica muy conocida en el mundo helenístico, el *anthropos*, el hombre primordial. El mito es de origen indoiranio (Purusha, Gayomart), pero los antecedentes inmediatos del «hijo de hombre» (= el «hombre») han de buscarse en el sincretismo religioso iranio-«caldeo» (véase § 216). La idea del hombre primordial investido de un ministerio escatológico no es bíblica. Hasta el judaísmo tardío no se hablará de un Adán preexistente a la creación.[41]

La concepción unitaria de la historia universal, por consiguiente, permitía descifrar la significación escatológica de la época contemporánea. Contrariamente a las viejas cosmologías, que explicaban la decadencia progresiva e inevitable del mundo mediante teorías de tipo cíclico (cuya expresión más rigurosa era la doctrina india de los cuatro *yugas*), los hasideos proclamaban a Yahvé Señor único de la historia. En los libros de Daniel y Henoc es Dios la figura central y el mal no aparece claramente personificado en un Adversario de Yahvé. El mal es engendrado por la desobediencia de los hombres (1 Henoc 98,4 y sigs.) y de los ángeles caídos.

40. Ibíd., págs. 576-577.

41. De hecho, el judaísmo ignoraba que el «hijo de hombre» constituía una variante del mito del hombre primordial. La apocalíptica judía exalta la función escatológica del hijo de hombre, pero no hace alusión alguna a su preexistencia; véase S. Mowinckel, *He That Cometh*, págs. 420 y sigs.: F. A. Borsch ha destacado oportunamente la mitología oriental del rey en tanto que «hijo de hombre» primordial; véase *The Son of Man in Myth and History*, págs. 89 y sigs.

Pero el fondo cambia sensiblemente en la literatura apocalíptica. El mundo y la historia son considerados ahora como dominados por las fuerzas del mal, es decir, por las potencias diabólicas capitaneadas por Satán. Las primeras menciones de Satán (Job 1,6 y sigs.; 2,1 y sigs.; Zac 3,1 y sigs.) lo presentaban como un miembro de la corte celeste de Yahvé. Era el «enemigo», puesto que aparecía como el personaje celeste hostil al hombre (véase § 115). Ahora, *Satán encarna el principio del mal y se convierte en el Adversario de Dios.* Se precisa además una nueva idea: la de las dos edades (o dos reinos), «este reino» y el «otro reino». En efecto, está escrito: «El altísimo no creó una sola edad, sino dos» (4 Esdras 7,50).[42] En esta edad está destinado a triunfar el «reino de Satán». San Pablo llama a Satán «el dios de este mundo» (2 Cor 4,4). Su poderío alcanzará el punto culminante al aproximarse la era mesiánica, cuando se multiplicarán las catástrofes y los fenómenos aberrantes a los que antes se hizo una breve alusión (véanse págs. 314-315). Pero en la batalla escatológica vencerá Yahvé a Satán, aniquilará o dominará a todos los demonios, extirpará el mal y a continuación edificará el reino, dispensando la vida, la alegría y la paz eternas.[43] Algunos textos hablan de un retorno al paraíso y, en consecuencia, de la abolición de la muerte (4 Esdras 8,52-54). Sin embargo, a pesar de su perfección y su perennidad, este mundo creado de nuevo es todavía *un mundo físico.*

Es probable que la figura de Satán se desarrollara bajo el influjo del dualismo iranio.[44] Se trata en todo caso de un dualismo mitigado, pues Satán no coexiste desde el principio con Dios y tampoco es eterno. Por otra parte, ha de tenerse en cuenta una tradición más antigua, que concebía a Yahvé como suma total de la realidad, es decir,

42. En la misma obra reaparece la idea arcaica de la inevitable degeneración del mundo: «La creación ha envejecido; ya pasó el vigor de la juventud» (4 Esdras 7,55).

43. Los «sabios» pueden calcular la fecha del *éxjaton*; véase, entre otros, Dn 9,22 y sigs.; 1 Henoc 10,12; 89; 90,17; 2 Esdras 4,5; 14,11; etc. Véase W. Bousset, *Religion des Judentums*, 2.ª ed., págs. 141 y sigs.

44. Los textos de Qumrán hablan de dos espíritus creados por Dios, uno bueno y otro malo (véase § 223), doctrina que recuerda el zurvanismo (§ 213).

como *coincidentia oppositorum* en la que coexistían todos los contrarios, incluido también el «mal» (véase § 59). Recordemos el célebre ejemplo de Samuel: «El espíritu de Yahvé se había retirado de Saúl y lo agitaba *un espíritu malo enviado por Yahvé*» (1 Sm 16,14). Al igual que en otras religiones, este «dualismo» se precisa a renglón seguido de una crisis espiritual que pone en tela de juicio a la vez el lenguaje religioso y los postulados teológicos tradicionales, y que desemboca, entre otras cosas, en una personificación de los aspectos negativos de la vida, de la realidad y de la divinidad. Lo que hasta entonces se concebía como un *momento en el proceso universal* (fundado en la alternancia de los contrarios, día/noche; vida/muerte; bien/mal, etc.) es ahora aislado, personificado e investido de una función específica y exclusiva, concretamente la del mal (véase § 195). Es probable que Satán sea el resultado a la vez de una «escisión» de la imagen arcaica de Yahvé (consecuencia de la reflexión sobre el misterio de la divinidad) y del influjo de las doctrinas dualistas iranias. De todas maneras, la figura de Satán en tanto que encarnación del Mal tendrá un papel considerable en la formación y en la historia del cristianismo, antes de convertirse en un famoso personaje, de innumerables metamorfosis, en la literatura europea de los siglos XVII y XIX.

En lo que respecta al *ésjaton* y a la nueva creación, la literatura apocalíptica no presenta una concepción unitaria. Los redactores coinciden en designar las calamidades y los tormentos del tiempo presente como «dolores de alumbramiento» o «dolores mesiánicos», ya que preceden y anuncian la venida del mesías. Como sucedía con Isaías y los profetas posteriores al exilio, el mesías siempre está considerado como un ser humano; es más, como el rey del pueblo de Dios.[45] Por citar sólo un ejemplo, los salmos de Salomón (obra escrita en el siglo I a.C.), contienen una plegaria para implorar la venida del mesías, hijo de David, a fin de que aplaste «a los dominadores injustos y purifique a Jerusalén de la presencia de los paganos» (17,22-24). «Es un rey justo ... y bajo su reinado no habrá más injusticias, ya que todos serán santos y su rey será el mesías» (17,26 y sigs.,29,30).

45. Véase Mowinckel, *He That Cometh*, págs. 280 y sigs., con una rica bibliografía.

Para algunos, el reino del mesías todavía pertenece al eón presente; de algún modo constituye un reinado interino, especialmente en lo que respecta al *millenium*.[46] Dicho reino mesiánico está destinado a durar cuatrocientos, quinientos o mil años, y le seguirán el juicio universal y la destrucción del mundo. El propio mesías morirá, y todo retornará al «silencio» primordial, es decir, al Caos. «Pero al cabo de siete días, el eón durmiente se despertará» (4 Esdras, 7,28 y sigs.; Charles, II, pág. 582); en otras palabras, se producirá la nueva Creación, la resurrección y la beatitud eterna.[47]

Varios textos sitúan al mesías entre los seres eternos, junto a Enoc, Elías, y otros personajes que fueron elevados al cielo por Dios. Según ciertas fuentes rabínicas, inmediatamente después de su nacimiento, el mesías fue ocultado en el paraíso, o junto a Elías, en el cielo.[48] El *Testamento de los doce patriarcas* y los textos de Qumrán mencionan a dos mesías, uno sacerdote y el otro rey, siendo la primacía para el mesías sacerdotal. El *Testamento de Leví* precisa que bajo su sacerdocio «todo pecado desaparecerá ... y él mismo abrirá las puertas del paraíso ... y a los santos les dará de comer del árbol de la vida» (18,9-12). En suma, el mesías sacerdotal anulará las consecuencias del pecado original.[49]

46. La idea será elaborada por las especulaciones rabínicas; véase Moore, *Judaism*, II, págs. 375 y sigs.

47. *Sanhedrin* 99 a, donde se citan diferentes opiniones rabínicas; véase también Moore, *op. cit.*

48. Strack y Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, II, pág. 340.

49. Ringgren, *La religion d'Israël*, pág. 350; Movinckel, *op. cit.*, pág. 382. Las especulaciones en torno a la edad mesiánica siguieron en los círculos rabínicos de los primeros siglos d.C. Los mismos temas vuelven a aparecer periódicamente: la destrucción de los paganos, el triunfo de los judíos, las beatitudes premiadas por Dios a los fieles, etc. (véanse las fuentes citadas por Moore, *Judaism*, II, págs. 245 y sigs.). Algunos textos añaden que, ese día, todos los pueblos serán convertidos al culto del único Dios, Yahvé (Moore, II, pág. 371). Pero se dejó a un lado la convicción, tan del agrado de los autores del Apocalipsis, de que la fecha del *ésjaton* puede calcularse. El mesías llegará en el momento elegido por Dios. Hasta entonces, los fieles tienen que practicar la penitencia, arrepentirse y obedecer la Ley (ibíd., II, págs. 350 y sigs.).

Conviene añadir que las prédicas de Jesús y el desarrollo del cristianismo participan del mismo fermento espiritual, característico de las esperanzas mesiánicas y de las especulaciones escatológicas judías, entre la revuelta de los Macabeos y la destrucción del segundo Templo (véase § 224).

## 204. La reacción de los fariseos: la exaltación de la Tora

En el judaísmo, como en otras tradiciones, las visiones apocalípticas servían para reforzar la defensa contra el terror de la historia. En las catástrofes contemporáneas los expertos descifraban unos presagios reconfortantes. Cuanto peor era la situación del pueblo judío, más aumentaba la certeza de que se acercaba el final del eón presente. En resumen, el acrecentamiento del terror anunciaba la inminencia de la salvación. Posteriormente, la valorización religiosa de los sufrimientos provocados por los acontecimientos históricos sería reiterada numerosas veces, y no sólo por los judíos y los cristianos.

No se trata de una evasión ante la presión de la historia, ni de un optimismo poblado de imágenes irreales. La literatura apocalíptica constituía una ciencia sagrada, de esencia y origen divinos. Como escribe el autor del libro de Daniel (2,20-22), es Dios «quien otorga la sabiduría a los sabios»; «Él, que revela las profundidades y los secretos, conoce lo que está en las tinieblas». Enoc, personaje fabuloso, imagen ejemplar del sabio y del profeta de la época primordial,[50] ahora se vuelve completamente popular: había predicho el juicio inminente de la generación de antes del diluvio y de los ángeles caídos. En este momento, proclama una nueva revelación y exige el arrepentimiento, pues se aproxima el segundo juicio. Al igual que Daniel, Henoc recibe la ciencia sagrada en sueños y visiones (1 Henoc 13,8; 14,1; 83,1 y sigs.; 93,1 y sigs.). Es introducido por los ángeles

50. Según la tradición, Enoc era uno de los patriarcas anteriores al diluvio: él «caminaba con Dios y luego desapareció, ya que Dios lo elevó» (Genesis, 5,24). Lo que sigue debe mucho a los análisis de Hengel, *op. cit.*, pags. 204 y sigs.

en los misterios celestes y emprende viajes extáticos al cielo (caps. 12-36), donde Dios le permite ver las tablas en que está inscrita toda la historia, del comienzo al fin.

Al principio de los tiempos, Dios había revelado a ciertos personajes, famosos por su piedad y sus facultades visionarias, la ciencia secreta. Era una instrucción esotérica, «sellada»; dicho de otro modo: inaccesible a los profanos. Fue luego transmitida a algunos seres excepcionales. Sin embargo, dado que la época primordial corresponde al final de los tiempos (*ésjaton*), la ciencia sagrada es revelada de nuevo, también ahora a un grupo restringido de iniciados. En el libro de Henoc (1,6), el hijo de hombre es descrito como un iniciado por excelencia, «dueño de todos los secretos». Cuando haya sido instalado en su trono, «todos los secretos de la sabiduría van a brotar de su boca» (*ibíd.*, 51,3). Sus cualidades más notables son la sabiduría y la inteligencia.[51] Hemos de añadir que el tema de la «ciencia (salvífica) oculta» era muy popular en la época helenística (§ 209) y constituye la justificación de todas las escuelas gnósticas (§ 229).[52]

Los autores de apocalipsis desarrollaron ampliamente esta concepción de la sabiduría oculta en el cielo e inaccesible a los humanos.[53] Las visiones y las experiencias extáticas desempeñaban un papel capital en la literatura apocalíptica (como en todos los ambientes del mundo helenístico). Las visiones y los éxtasis confirmaban la autenticidad del verdadero «profeta y sabio». Más aún, las experiencias extáticas enriquecían progresivamente el fondo de la ciencia revelada. El libro de Daniel descubría tan sólo la historia universal, mientras que los textos que apelaban a la «tradición de Henoc» abarcan el mundo entero, el visible y el invisible, la geografía terrena y celeste, la astronomía y la astrología, la meteorología y la medicina. Para la «tradición de Henoc», los misterios cosmológicos desvelaban y

51. Véanse otros ejemplos en S. Mowinckel, *op. cit.*, págs. 375 y sigs., 385 y sigs.

52. En la India, la doctrina de la gnosis secreta, comunicada de manera iniciática, está atestiguada desde la época de las Upanishads, pero esta elaborada especialmente en la literatura tántrica (véase el tercer volumen).

53. Véase M. Hengel, *op. cit.*, I, págs. 206 y sigs., II, pag. 137, n. 630.

exaltaban a la vez la obra de Dios. Como observa Hengel,[54] los maestros de sabiduría *hassidim* mantenían frente al helenismo una actitud aún más polémica que la de Ben Sirá, ya que, en el fondo, y gracias a sus «revelaciones apocalípticas», poseían una ciencia superior a la de los griegos. En efecto, su ciencia englobaba el cosmos, la historia y el mundo celeste, y por añadidura también el destino de los hombres en el momento del *ésjaton*, conocimiento inaccesible a la razón. Esta concepción de una ciencia esotérica, total y salvífica, susceptible de ser captada en visiones extáticas o transmitida por una iniciación, está igualmente atestiguada en otras tradiciones religiosas y será compartida por el cristianismo antiguo.

Ninguna otra corriente del pensamiento judío adoptó tan abundantemente las ideas helenístico-orientales como la apocalíptica. A pesar de ello, su fundamento nunca dejó de ser la concepción veterotestamentaria de la historia de la salvación.[55] Nos hallamos ante un fenómeno espiritual importantísimo, concretamente la *creatividad religiosa suscitada por el sincretismo*. En efecto, los hasideos, autores de los primeros apocalipsis, recibieron y asimilaron ideas derivadas de numerosos sistemas sincretistas, pero esas ideas enriquecieron el judaísmo y sostuvieron la esperanza del pueblo judío durante un período excesivamente difícil. También en otras corrientes religiosas adivinamos un proceso semejante. Bajo la guía del «Maestro de Justicia», el grupo hasideo de los «esenios» se separó del resto de la comunidad y decidió vivir al estilo monástico en el desierto (§ 223), pero resulta que la forma de vida más parecida a la organización cenobítica de los esenios es el conventículo cerrado de tipo griego. Incluso los fariseos, el segundo grupo derivado de los *hassidim*, integraron numerosas ideas helenísticas en su doctrina acerca de la Ley.[56]

En resumidas cuentas, la agresión sacrílega de Antíoco Epifanes y la revuelta victoriosa de los Macabeos decidieron la orienta-

54. Ibíd. I, pág. 208.

55. Ibíd. I, pág. 251.

56. Ibíd. I, pág. 312. Véase ibíd., la importancia de las creencias y de las ideas tomadas por los judíos del ambiente cultural oriental-helenístico.

ción y las estructuras futuras del judaísmo; el «celo contra la Torá» que animaba a los partidarios de Antíoco alentó el «celo *por* la Torá» y terminó por consolidar la ontología de la Ley.[57] La Torá fue elevada al rango de realidad absoluta y eterna, modelo ejemplar de la creación. Según rabí Simón ben Laqish (siglo III d.C.), la existencia del mundo depende del hecho de que Israel acepte la Torá; de otro modo, el mundo retornaría al caos.[58] Cada uno de los 248 mandamientos y 365 prohibiciones que constituyen la Torá presenta una significación cósmica. El hombre, creado con 248 miembros y 365 venas, en su propia estructura refleja al mismo tiempo la obra de Dios (el Cosmos) y Su Revelación (la Ley).[59] En tanto realidad absoluta, la Torá constituye una fuente de vida. Como escribe Hillel, «allí donde abunda la Torá, abunda la vida» (*Pirkê Abbot*, III, 7).

Sin embargo, la exaltación de la Torá modificó radicalmente el destino del judaísmo. A partir de los profetas, la religiosidad hebraica estaba estimulada por la tensión entre las tendencias «universalistas» y «particularistas». La causa de este vigoroso y creativo enfrentamiento se debía, esencialmente, al carácter paradójico de la Revelación. En efecto, una revelación de Dios *en la historia*, es decir, *limitada al pueblo judío*, era proclamada *universalmente válida* aun considerándose exclusiva de los israelitas. En la segunda mitad del siglo II a.C., gracias al sorprendente desarrollo de la diáspora y, en parte, a la propaganda misionera, el judaísmo estaba en vías de convertirse en una *religión universal*. Pero la reacción contra el sacrilegio de Antíoco desembocó en lo que se ha llamado la «fijación en la

57. *Ibíd.* I, págs. 292 y sigs. La escatología, es decir, el «segundo frente» en el choque con el helenismo, constituía la única fuerza capaz de limitar la omnipresencia de la Torá; en efecto, la Torá terminará por dominar a la vez el presente histórico y los ritmos cósmicos; véase ibíd. I, pág. 312.

58. Rabí Eliezer ben Hircanus (*c.* 100 d.C.) habría dicho: «Si no existiera la Torá, tampoco habrían existido el cielo y la tierra», texto citado por Hengel, I, pág. 172. Véanse otras fuentes en Moore, *Judaism* I, págs. 266 y sigs., 450 y sigs.

59. Dos siglos después, el tantrismo presentaría un sistema antropocósmico y un ritual similares; véase el tercer volumen.

Torá»;[60] ahora bien, una «fijación» semejante ponía trabas a la expansión de una religión universal. Ciertamente, la Ley desempeñaba el papel decisivo en la defensa de la identidad nacional, pero la consciencia de una misión universal no podía desarrollarse libremente junto a una corriente nacionalista poderosa y popular. Lo que explica, por otra parte, la decisión de la Iglesia cristiana primitiva, animada por el espíritu profético judío, de enviar misioneros al pueblo samaritano, tan detestado por los israelitas (Hechos, 8,4 y sigs.). «La cristianología pasó a desempeñar la función de la ontología de la Torá, en tanto expresión de la revelación libre y salvadora de Dios en la historia, revelación que ya no reconocía las fronteras de orden nacional o histórico.»[61] Asimismo, la firmeza de la Torá y el triunfo del legalismo tendieron a acabar con las esperanzas escatológicas. «Hasta la literatura apocalíptica desapareció progresivamente y fue reemplazada por la mística judía.»[62]

Sin embargo, conviene añadir que, desde la perspectiva del judaísmo, el abandono de la misión universal era el precio que había que pagar para salvaguardar a la comunidad israelita. A fin de cuentas, lo esencial era la continuidad histórica del pueblo judío. No se trataba únicamente de «nacionalismo», sino, principalmente, de una teología construida respecto a la noción de «pueblo elegido». Israel había sido elegido por Yahvé: era *Su* pueblo. Por consiguiente, el pueblo judío constituía una realidad histórica santificada por la voluntad de Dios. La alienación nacional equivalía a una apostasía, es decir, a la *profanación de una estructura étnica consagrada por su propio origen*. Por tanto, el primer deber del pueblo judío era mantener intacta su identidad hasta el final de su historia; dicho de otro modo, mantenerse siempre a disposición de Dios.

60. Véase Hengel, I, pág. 312. Incluso durante la diáspora, la primacía de la Torá no se cuestionaba. La interpretación alegórica no anulaba el sentido literal de las Escrituras, y Filón aceptaba las leyes y prohibiciones prescritas.

61. Hengel, I, pág. 314.

62. Ibíd., pág. 175.

# Capítulo XXVI

# Sincretismo y creatividad durante la época helenística: la promesa de salvación

## 205. *Las religiones mistéricas*

Como ya hemos observado (§ 184), la *promesa de salvación* constituye la novedad y la principal característica de las religiones helenísticas. Se trata con seguridad de la *salvación individual* ante todo, pero los cultos dinásticos perseguían un objetivo análogo.[1] Las divinidades de las que se suponía que habían conocido la muerte y la resurrección estaban más cerca del hombre que los dioses de la ciudad. Su culto implicaba una iniciación más o menos complicada (catequesis, ritos, enseñanzas esotéricas) que daba acceso al novicio a un conventículo. El hecho de pertenecer ya a una sociedad mistérica no impedía iniciarse en otras cofradías secretas. Como todas las corrientes espirituales contemporáneas, la esperanza de la salvación se desarrolló bajo el signo del sincretismo.

En efecto, el sincretismo religioso es la nota dominante de aquella época. Fenómeno inmemorial y abundantemente atestiguado, el sincretismo había desempeñado un papel importante en la forma-

1. Por ejemplo, la elevación de un dios tradicional al rango de protector de una dinastía: Apolo para los seléucidas, Zeus para los lágidas, Atenea para los atálidas. La divinización de los soberanos y los cultos sincretistas estatales —por ejemplo, el de Serapis en el Egipto de los Tolomeos— se encaminaban al mismo fin.

ción de las religiones hitita, griega, romana, en la religión de Israel, en el budismo mahayanista y en el taoísmo. Pero el sincretismo de las épocas helenística y romana se caracteriza precisamente por su envergadura y su sorprendente creatividad. Lejos de delatar desgaste o esterilidad, el sincretismo parece ser una exigencia de toda creación religiosa. Ya hemos visto su importancia en el judaísmo postexílico (§ 202). También advertiremos un proceso semejante en algunas creaciones de la religiosidad irania (§ 212). El cristianismo primitivo se desarrolla igualmente en un medio sincretista. Es cierto que en la época de que ahora nos ocupamos hay un dios, Serapis, que es el resultado de la fusión concertada de dos figuras divinas. Pero los misterios greco-orientales, las especulaciones escatológicas y apocalípticas, el culto de los soberanos —por no citar sino algunos ejemplos— ilustran la importancia y el vigor del pensamiento sincretista.

Podríamos decir que las promesas de salvación se esfuerzan por exorcizar el prestigio temible de la diosa Tychē (la «Suerte»; en latín, Fortuna). Caprichosa e imprevisible, Tychē trae consigo indistintamente felicidad o desgracia; se manifiesta como *ananke* («necesidad») o *heimarmenē* («destino») y muestra su poder sobre todo en la vida de los más grandes, como Alejandro.[2] El «destino» terminó por ser asimilado al fatalismo astral. Tanto la existencia de los individuos como la duración de las ciudades y los Estados caen bajo la determinación de las estrellas. Esta doctrina, y a la vez la astrología —técnica que aplica sus principios— se desarrollan bajo el impulso de las observaciones de los babilonios aplicadas a las revoluciones de los astros. Ciertamente, la teoría de las correspondencias micro-macrocósmicas era conocida desde hacía mucho tiempo en Mesopotamia (§ 24) y en otros ámbitos del mundo asiático. Sin embargo, el hombre no sólo se siente ahora solidario de los ritmos cósmicos, sino que descubre que está *determinado* por los movimientos de las estrellas.[3]

2. Vease W W. Tarn, *La civilizacion helenistica*, pags. 253 y sigs.

3. Los estoicos procuraron corregir el amoralismo antropologico; interpretaban el destino como una Providencia que se preocupa de la moral; en efecto, los

Esta concepción pesimista no quedará desacreditada sino cuando se imponga la convicción de que ciertos seres divinos son independientes del destino o que están incluso por encima de él. Bel es proclamado «señor de la suerte», *Fortunae rector*. En los Misterios de Isis, la diosa asegura al iniciado que le prolongará la vida más allá del término fijado por el destino. En las *Alabanzas de Isis y Osiris* proclama la diosa: «He vencido al destino y el destino me obedece». Y hay más: Tychē (o Fortuna) pasa a ser un atributo de Isis.[4] Numerosos textos misteriosóficos y herméticos aseguran que los iniciados ya no están determinados por la suerte.[5]

A diferencia de los Misterios de Eleusis, que se celebraban exclusivamente en el *telesterion* y en fecha precisa (véase § 97), las iniciaciones en las restantes religiones de salvación podían efectuarse en cualquier lugar y fecha. Todos estos cultos iniciáticos presumían de una antigüedad inmemorial, aun en el caso de que tuvieran menos de un siglo de existencia. Se trata con seguridad de un estereotipo característico de la época helenística y romana, pero lo cierto es, como veremos, que las religiones de salvación reactualizaban ciertos elementos religiosos arcaicos. Con excepción del dionisismo, todos los Misterios son de origen oriental: frigio (Cibeles y Attis), egipto (Isis y Osiris), fenicio (Adonis), iranio (Mitra). Pero en época helenística y más aún durante el Imperio, esos cultos no tenían ya carácter étnico; sus estructuras y su soteriología proclamaban un objetivo uni-

---

planetas habían sido creados por esta Providencia. Por una parte, es preciso subrayar que, siguiendo los cálculos astronómicos efectuados por los babilonios, la historia del mundo quedaría en adelante dividida en períodos y crisis dominados por los planetas. Esta nueva visión cosmo-histórica inspira ciertas especulaciones escatológicas (por ejemplo, la apocalíptica judía; véase § 202, o la Edad de Oro instaurada por Augusto al término de las guerras civiles, etc.).

4. Véanse A. D. Nock, *Conversion*, págs. 101, 288-289; J. Bergman, «I over-come Fate. Fate harkens to me», págs. 39 y sigs.

5. Véase A. D. Nock, *op. cit.*, pág. 102. La suerte (*casus infestus*) no tiene poder alguno contra los que sirven y honran a Isis (Apuleyo, *Metamorf.* XI, 15). Los gnósticos ya no son prisioneros del *fatum* (Lactancio, *Institutiones* II, 16). En efecto, el espíritu (*noûs*) es dueño del destino (*heimarmenē*) lo mismo que de la Ley (*Corp. Herm.* XII, 9).

versalista. Conocemos lo esencial de sus cultos públicos; en cuanto a los ritos secretos, la iniciación propiamente dicha, hemos de contentarnos con algunas indicaciones sumarias y enigmáticas.

Se sabe que el postulado se comprometía por juramento a guardar secreto acerca de todo cuanto viera y oyera en el curso de las ceremonias. Luego aprendía la historia sagrada (*hieros logos*) en que se narraba el mito de los orígenes del culto. Es probable que el neófito ya conociera el mito, pero se le comunicaba una nueva interpretación esotérica, lo que equivale a la revelación del verdadero significado del drama divino. La iniciación iba precedida de un período de ayuno y penitencia, al cabo del cual el novicio era purificado mediante lustraciones. En los Misterios de Mitra y de Attis se sacrificaban toros o carneros sobre una fosa cubierta por un enrejado, de forma que la sangre goteara sobre el neófito situado bajo el mismo. De una manera que no ha podido ser enteramente aclarada, el neófito participaba ritualmente en una representación litúrgica articulada en torno a la muerte y resurrección (o renacimiento) de la divinidad. En resumen: la iniciación realizaba una especie de *imitatio dei*. La mayor parte de las indicaciones fragmentarias de que disponemos se refieren a la muerte y resurrección simbólicas del *mystēs*. Durante su iniciación en los Misterios de Isis, Lucio, el héroe de la célebre novela de Apuleyo, sufre una «muerte voluntaria» y «se aproxima al reino de la muerte» para obtener su «día de nacimiento espiritual».[6] En los Misterios de Cibeles, el neófito es considerado como un *moriturus*, alguien que «va a morir».[7] A esta muerte mística sucedía un nuevo nacimiento espiritual. En el rito frigio, escribe Alustio, se alimentaba a los nuevos iniciados «con leche, como si fueran recién nacidos».[8] En el texto conocido como *Liturgia de Mitra*, pero que está impregnado de gnosis hermética, podemos leer: «Hoy, engendrado de nuevo por ti, hecho inmortal en medio de las miría-

6. *Metamorf.* XI, 21,24.

7. Firmico Materno, *De errore profanarum religionum*, 18. Véanse otros ejemplos en M. Eliade, *Naissances Mystiques*, pág. 236.

8. *De dits et mundo*, 4.

das...» o: «Nacido de nuevo a fin de renacer en este nacimiento creador de vida...».[9]

En el curso de las ceremonias, el neófito contemplaba o manipulaba ciertos objetos sagrados. Al mismo tiempo se le comunicaba la interpretación de su simbolismo; se trataba probablemente de una exégesis esotérica que explicitaba y justificaba su valor salvífico. En un determinado momento de su iniciación, el *mystēs* participaba en un banquete ritual. En la época a que nos referimos ahora, esta práctica inmemorial poseía sobre todo un significado escatológico.[10] En los Misterios de Mitra, el pan y el vino conferían a los iniciados la fuerza y la sabiduría en esta vida, y la inmortalidad gloriosa en la otra.[11] Gracias a la iniciación, el neófito se hacía igual a los dioses. Apoteosis, deificación, «desmortalización» (*apathanatismos*) son concepciones familiares a todos los Misterios.[12]

## 206. Dioniso místico

El dios más popular durante la época helenística y romana fue Dioniso. Su culto público se «purificó» y espiritualizó, eliminándose el éxtasis (que, por otra parte, siguió desempeñando su papel en los Misterios dionisíacos).[13] Por otra parte, la mitología de Dioniso era la más viva. Las artes plásticas, y en especial la decoración de los sarcófagos, se inspiraba abundantemente en ciertos episodios mitológicos famosos, y en primer lugar en la infancia de Dioniso (su nacimiento milagroso, la criba) y la redención de Ariadna, seguida del

9. A. Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, pág. 10, citado en M. Eliade, *Naissances Mystiques*, pág. 236.

10. Véanse los documentos citados por F. Cumont, *Religions orientales*, pág. 219, n. 43; pág. 256, n. 52.

11. F. Cumont, *Textes et Monuments figurés relatifs aux Mystères de Mithra* I, págs. 320 y sigs.

12. Véanse R. Reitzenstein, *Die hellenistische Mysterienreligionen*, págs. 29 y sigs.; S. Angus, *The Mystery Religions and Christianity*, págs. 106 y sigs.

13. Véase C. Schneider, *Kulturgeschichte des Hellenismus* II, pág. 801.

*hieros gamos*. La mitología, los lugares de culto, los monumentos recuerdan hasta la saciedad la doble naturaleza de Dioniso, nacido de Zeus y de una mortal, perseguido y victorioso, asesinado y resucitado. En Delfos se mostraba su tumba, pero su resurrección aparecía figurada en numerosos monumentos. Había logrado elevar a su madre hasta los Olímpicos, pero lo más importante era que había logrado sacar a Ariadna de los infiernos para desposarla a continuación. En época helenística, Ariadna era símbolo del alma humana. Dicho de otro modo: Dioniso no sólo libraba al alma de la muerte, sino que se unía a ella en un desposorio místico. [4]

La popularidad de Dioniso se debió también a las sociedades de *technites*, los artistas dionisíacos, asociaciones atestiguadas en Atenas ya en el año 300 a.C. Se trataba de cofradías pararreligiosas,[15] pero sin carácter mistérico. En cuanto a los Misterios dionisíacos *strictu sensu*, ya hemos presentado lo esencial del problema (véase § 125). Recordemos que en las *Bacantes*, Dioniso proclama la estructura mistérica de su culto y explica la necesidad del secreto iniciático: «Su secreto prohíbe comunicarlos a los que no son bacantes». «¿Qué utilidad tienen para quienes los celebran?», inquiere Penteo. «No te está permitido saberlo, pero son cosas dignas de conocerse.»[16] En resumidas cuentas: el secreto iniciático fue muy bien guardado. Los textos referentes a los servicios litúrgicos han desaparecido casi en su totalidad, con excepción de algunos himnos órficos tardíos. Los documentos arqueológicos de época helenística y romana son muy numerosos, pero la interpretación de su simbolismo, aun en los casos en que es aceptada por la mayor parte de los investigadores, no logra aclarar en qué consistía la iniciación propiamente dicha.

No podemos dudar de la estructura cerrada, ritual por consiguiente, lo que equivale a decir iniciática, de los *thyasoi* dionisíacos. Una inscripción de Cumas (comienzos del siglo V a.C.) prueba que las cofradías poseían sus propios cementerios, en los que no eran ad-

14. Ibid., pag. 802
15. Vease H. Jeanmaire, *Dionysos*, pags. 425 y sigs.
16. *Bacantes*, 470-474.

mitidos sino los iniciados en los Misterios de Baco.[17] Se ha podido demostrar (contra los investigadores que no veían en ellas sino el marco propicio para banquetes y regocijos profanos) que las grutas dionisíacas eran lugares de culto. Los más antiguos testimonios iconográficos, que se remontan al siglo VI, presentan a Dioniso recostado en una gruta o a una ménade danzando ante una gran máscara del dios situada dentro de la misma. Lo cierto es que algunos textos aluden a danzas sagradas y banquetes rituales celebrados ante las grutas dionisíacas; por otra parte, estos mismos textos precisan que tales ceremonias tienen lugar durante la noche con el fin de preservar su secreto. En cuanto a los ritos de iniciación, sólo contamos con hipótesis. En su ensayo sobre las escenas figuradas, Friedrich Matz, siguiendo en este punto el ejemplo de otros investigadores, concluye que el acto central de la iniciación consistía en desvelar un falo oculto en una cesta (*liknon*).[18] Es verosímil que esta escena, abundantemente ilustrada, tuviera cierta importancia ritual, pero Boyancé ha demostrado oportunamente que los textos citan el *liknon* en relación con todo tipo de iniciaciones y no sólo con las de Dioniso.

Por otra parte, sobre un relieve de estuco conservado en el Museo de Ostia,[19] en el que aparecen designados por sus nombres Dioniso y otros tres personajes, aparece una cista con la indicación *mysteria*. Esta cista contiene los *crepundia* o *signa*, es decir, los «juguetes místicos» (el trompo, el rombo, las tabas y el espejo), atestiguados ya en el siglo III a.C. en los papiros de Gorub. Con aquellos juguetes lograron los Titanes atraer al niño Dioniso-Zagreo, al que dieron muerte y despedazaron luego (véase § 125). Este mito nos ha sido transmitido únicamente por algunos autores cristianos, pero era conocido por dos iniciados en los Misterios —Plutarco y Apuleyo— y también por la

17. Veanse F. Cumont, *Les religions orientales*, pag. 197, fig. 12; id., *Lux per petua*, pag 252, fig. 0; vease ibid., pags. 405-406.

18. F. Matz, *Dionysiake telete*, pag. 16, veanse P. Boyance, «Dionysiaka», pag. 35, n. 2; M. Eliade, *Historia de las creencias y las ideas religiosas* I, pags 384 y sigs.

19. F. Matz, *Dionysiake telete*, lamina XXV.

cofradía órfica del Egipto helenístico.[20] A juzgar por los monumentos, la ostentación del falo formaba parte, al parecer, «de aquellos ritos terroríficos que preceden al momento de acceder a la presencia del dios».[21] Boyancé estima que «aquello que podía engendrar en el *mystēs* la fe, la certeza de un apoyo divino, capaz de asegurarle en el más allá una suerte privilegiada, no pudo ser la vista de un objeto como aquél».[22] El acto central de la iniciación era la presencia divina hecha sensible por la música y la danza, experiencia que genera «la creencia en un vínculo íntimo con el dios».[23] Observaciones, ciertamente, del todo justificadas, pero que no nos ayudan a avanzar en nuestro conocimiento del rito iniciático. En todo caso, conviene precisar que la ostentación del falo constituía un acto religioso, ya que se trataba del órgano generador de Dioniso, a la vez *dios y mortal que había vencido a la muerte*. No tenemos más que recordar la sacralidad del *lingham* de Śiva para caer en la cuenta de que, en determinados contextos culturales y religiosos, el órgano generador de un dios simboliza no sólo el misterio de su creatividad, sino que además lo hace *presente*. En el mundo occidental moderno, tal experiencia religiosa resulta con seguridad inaccesible. En efecto, a diferencia de los Misterios, el cristianismo ha ignorado el valor sacramental de la sexualidad. La misma observación podríamos hacer a propósito de los banquetes rituales dionisiacos, cuando los iniciados, coronados de flores, se abandonaban a una gozosa embria-

20 P Boyance, «Dionysiaka», pag 55. Sobre los *crepundia*, vease tambien R. Turcan, *Les sarcophages romains a representation dionysiaque*, pags. 407 y sigs

21. P Boyance, *op cit*, pag. 45 Vease R Turcan, «Du nouveau sur l'initiation dionysiaque», pag. 108

22 P Boyance, *op cit*, pag 45

23 Ibid, pag 44. R Turcan analiza otras escenas dionisiacas; vease *Les sarcophages*, pags. 402 y sigs Los celebres frescos de la Villa Item (Villa dei Misteri) de Pompeya se refieren verosimilmente al culto dionisiaco Pero en contra de quienes veian en los frescos la representacion de ciertos episodios iniciaticos, otros autores estiman que no revelan los Misterios ni ilustran el mito del dios ni las etapas de una iniciacion, vease G Zuntz, «On the Dionysiac Fresco in the Villa dei Misteri», pags 180 181

guez, que era considerada como una forma de posesion divina. Nos resulta dificil captar la sacralidad de tales regocijos. Pero lo cierto es que anticipaban la bienaventuranza de ultratumba prometida a los iniciados en los Misterios de Dioniso.[24]

Algunos textos tardíos, en los que se refleja la escatologia órfica, insisten en el papel de Dioniso como rey de los tiempos nuevos. Aún siendo niño, Zeus le hizo reinar sobre todos los dioses del universo.[25] La epifanía del niño divino anuncia la nueva juventud del universo, la palingenesia cósmica. [26] (El niño como signo de renacimiento y de renovación se situa en la línea del simbolismo religioso del falo.) Las esperanzas vinculadas al triunfo de Dioniso, referidas por tanto a una regeneración periódica del mundo, implican la creencia en el retorno inminente de la Edad de Oro. Ello explica la popularidad del titulo «nuevo Dioniso» que se atribuyó a diversos personajes (o que ellos mismos se atribuyeron) en torno a los comienzos de nuestra era.[27]

## 207. Attis y Cibeles

El culto de Cibeles y los «Misterios» de Attis ilustran mejor aun que las restantes formas religiosas contemporaneas la diversidad estructural de las creaciones sincretistas. La diosa frigia, introducida en Roma hacia el año 205-204 a.C. para salvar a la República, grave-

24 Veanse F Cumont, *Religions orientales*, pags. 203 y sigs , id., *Symbolisme funeraire*, pag 372, id., *Lux perpetua*, pags 255 y sigs.

25 *Orph frg* , 207

26 «El concepto de palingenesia y la idea de que un dios nuevo es un dios que reaparece periodicamente no eran tan solo conceptos cuyas afinidades resultaban evidentes con el que implicaba la alternancia de las epifanias y los ocultamientos (*aphanismoi*) de un dios que se manifestaba en sus parusias, anuales o bianuales (*triēterides*) En el plano de la duracion cosmica, este concepto puede ser facilmente transpuesto bajo la forma de un ciclo de retorno a escala igualmente cosmica», H. Jeanmarie, *Dionysos*, pags 413-414 Sobre el simbolismo dionisiaco del nino, vease tambien R Turcan, *Les sarcophages*, pags 394 y sigs , 405 y sigs , 433 y sigs

27 H Jeanmaire, *op cit* , pag 416, menciona a Tolomeo XI, al triunvirato Antonio y, mas tarde, a Trajano, Adriano, Antonio

mente amenazada por los ejércitos cartagineses (§ 168), tenía tras sí una historia multimilenaria. La piedra negra en que Cibeles estaba ritualmente presente es prueba del arcaísmo de su culto. En efecto, la roca es uno de los más antiguos símbolos de la Tierra Madre. También en los orígenes de Attis y de su culto hallamos una piedra negra, es decir, a la Gran Madre Cibeles. Según el mito recogido por Pausanias,[28] un monstruo hermafrodita, Agditis, nació de una piedra fecundada por Zeus.[29] Los dioses decidieron castrarlo y convertirlo en la diosa Cibeles. Según otra variante, de la sangre del hermafrodita brotó un almendro. Al comer una de sus almendras, Nana,[30] hija del río Sangario, quedó embarazada, y de ella nació un niño, Attis. Cuando hubo crecido, Attis celebró sus bodas con la hija del rey; Agditis, que le amaba, se introdujo en la sala del festín. Los asistentes se sintieron arrebatados por la locura, el rey se amputó los órganos genitales y Attis huyó, se mutiló también bajo un pino y murió. Desesperado, Agditis trata de resucitarlo, pero Zeus se opone a ello y permite tan sólo que el cuerpo de Attis permanezca incorrupto; el único signo de vida que en él se advertirá en adelante será el crecimiento de sus cabellos y el movimiento de su dedo meñique.[31] Puesto que Agditis no es otra cosa que una epifanía de la Gran Madre andrógina, Attis es a la vez el hijo, el amante y la víctima de Cibeles. La diosa se arrepiente de sus celos y llora a su bienamado.

Esta mitología arcaica y los ritos cruentos que enseguida evocaremos constituyen la base de una religión de salvación que se hizo muy popular durante los primeros siglos de la era cristiana en todo el Imperio romano. Es cierto que el complejo mítico-ritual ilustraba el «misterio» de la vegetación (véase § 12); la sangre y los órganos sexuales ofrecidos a Cibeles aseguraban la fertilidad de la Tierra Madre. Pero, con el paso del tiempo, este culto inmemorial fue revesti-

28. VII, 17,10-12.

29. Este episodio recuerda un mito hitita-hurrita: Kumarbi, el «padre de los dioses», fecundó una roca con su simiente: véase § 46.

30. Nana es otra epifanía de la Madre (y de Agditis, por consiguiente).

31. Según otra variante, Attis es muerto por un jabalí; es una tradición antigua, pues Herodoto (I, 34 y sigs.) la relata en sentido evhemerista.

do de nuevas significaciones religiosas; sus ritos cruentos se convirtieron en medios de redención. Es probable que la función soteriológica del culto fuera conocida desde hacía algún tiempo. En Pessinonte existía una cofradía cerrada del mismo tipo que las religiones mistéricas.[32] Mucho antes de ser introducido en Roma, el culto de Attis y de Cibeles se había propagado ya por Grecia, donde sufriría probablemente ciertas modificaciones. Lo mismo en Grecia que en Roma, la repulsión que inspiraban los ritos cruentos de emasculación y los sacerdotes eunucos había mantenido a Attis en una posición subordinada. Durante mucho tiempo no tuvo el dios culto público en Roma, si bien su presencia está atestiguada por numerosas figurillas de terracota que se remontan al siglo II a.C. Hasta Claudio y sus sucesores no serían elevados a un rango más destacado Attis y los ritos por él instaurados. No hace falta destacar la importancia de este acontecimiento.

Las fiestas se celebraban durante el equinoccio de primavera,[33] del 15 al 23 de marzo. El primer día (*canna intrat*, «la entrada de la caña»), la cofradía de los canóforos llevaba al templo unas cañas recién cortadas; según la leyenda, Cibeles había encontrado al niño abandonado a la orilla del río Sangario. Pasados siete días, la cofradía de los dendróforos llevaba desde un bosque un pino recién cortado (*arbor intrat*). El tronco iba envuelto en bandas, como un cadáver, y a su mitad aparecía adosada una efigie de Attis. El árbol representaba al dios muerto. El 24 de marzo, el «día de la sangre» (*dies sanguinis*), los sacerdotes (*galli*) y los neófitos se entregaban a una danza salvaje al son de flautas, címbalos y tamboriles, se flagelaban hasta sangrar y se hacían cortes en los brazos con cuchillos. Cuando el frenesí llegaba al paroxismo, algunos neófitos se amputaban los órganos genitales y los presentaban como oblación a la diosa.

32. Véanse H. Hepding, *Attis*, págs. 202 y sigs.; H. Graillot, *Le culte de Cybèle*, págs. 396 y sigs.

33. Las noticias sobre el calendario de fiestas son muy tardías (siglos III y IV d.C.; véase la bibliografía crítica en § 207). Pero es importante presentar la estructura del culto en su apogeo.

A las lamentaciones fúnebres de la noche del 24 al 25 de marzo sucedía bruscamente una explosión de gozo cuando, al amanecer, se anunciaba la resurrección del dios.[34] Era el día «de la alegría» (*hilaria*). Después de un día de descanso (*requietio*), el 27 se celebraba una procesión hasta el río, en el que era bañada la estatua de Cibeles (*lavatio*). Según algunos autores, las iniciaciones individuales se celebraban el 28 de marzo; el neófito era consagrado mediante la sangre de un toro o de un carnero sacrificados (*taurobolium* o *criobolium*). Es verosímil que este sacrificio reemplazara a la automutilacion del *mystēs*, ya que éste ofrecía a la diosa los órganos sexuales de la victima. Era admitido en la «cámara nupcial» (*pantos*, *cubiculum*) o «bajo el baldaquino» como esposo místico de Cibeles, a semejanza del *gallus*, que penetraba en el lugar sacrosanto para ofrecer a la diosa los despojos de su mutilación.[35]

Por lo que se refiere a la iniciación propiamente dicha, el único documento con que contamos es la fórmula citada por Clemente de Alejandría y que servía de consigna a los iniciados: «He comido del tamboril, he bebido del címbalo, he portado el *kernos*, he entrado bajo el baldaquino».[36] Es evidente la analogía con el *synthema* de

34. Numerosos autores han relacionado esta escena con un pasaje del escritor cristiano Firmico Materno (siglo IV) en el que se describen las lamentaciones nocturnas en torno a una imagen divina colocada sobre unas angarillas. Repentinamente se encienden las luces y un sacerdote consuela a los devotos: «Animo, *mystēs*, el dios esta a salvo; tambien para vosotros vendra de las penas la salvacion» (*De errore profanarum religionum* XXII) Firmico Materno no precisa de que culto se trata, pero su descripcion parece corresponder mas bien a Osiris; veanse H. Hepding, *Attis*, pag. 106; A. Loisy, *Les mysteres paiens et le mystere chretien*, pag. 102 No hay que olvidar, sin embargo, que existe cierta analogia estructural entre las dos religiones, vease M. J. Vermaseren, *Cybele and Attis*, pag. 116.

35. Vease H Hepding, *op cit.*, pags. 190 y sigs. Segun otra interpretacion, el *pantos* (literalmente, «la camara de la diosa») era una caverna o un ambito subterraneo situado en el mismo templo o en sus inmediaciones; al penetrar en el mismo, el *mystēs* realizaba un *descensus ad inferos*; vease M. J Vermaseren, *op. cit.*, pags. 117-178. Conviene anadir que, en epoca imperial, el taurobolio y el criobolio podian realizarse en cualquier estacion Se celebraban tambien por la salud del emperador.

36. *Protrep* II, 15.

Eleusis (véase § 98) y podría explicarse como un préstamo en uno de los dos sentidos o por derivación a partir de una fórmula común utilizada en distintos Misterios de época helenística. La fórmula se refiere con seguridad a los ritos iniciáticos. El tamboril y el címbalo son los instrumentos preferidos de Cibeles. A Attis se daba el título de «espiga segada verde»,[37] por lo que resulta verosímil que el banquete ritual consistiera esencialmente en pan y vino; en efecto, Firmico Materno[38] lo interpreta como equivalente demoníaco y funesto de la cena cristiana. En cuanto al *kernos*, es probable que, en el culto iniciático de Attis, este recipiente de cerámica no se utilizara para ofrecer una libación alimentaria, sino para llevar los órganos sexuales del toro o del carnero a presencia de la Madre, «bajo el baldaquino».[39]

Como veremos enseguida, los Misterios de Attis y de Cibeles, al menos a partir de una fecha determinada, prometían a los iniciados la «inmortalidad». De momento nos interesa examinar con mayor detenimiento el significado de los principales ritos, es decir, las prohibiciones de determinados alimentos y la autocastración de los *galli*. Las religiones helenísticas de Misterios, a pesar de su «espiritualización», habían conservado numerosos elementos arcaicos. Se trata, por otra parte, de una característica de los movimientos religiosos que exigen la iniciación individual. La omofagia, rito dionisíaco por excelencia, era capaz de reactualizar una experiencia religiosa específica de los cazadores primitivos (véase § 124). En cuanto a la iniciación en los Misterios de Eleusis, hacía posible la anamnesis de los sacramentos arcaicos, y en primer lugar la valoración sacramental del trigo y del pan (véase § 99). En general, podemos decir que las ceremonias de estructura iniciática redescubren ciertos comportamientos arcaicos y revalorizan numerosos objetos rituales caídos en desuso. Recuérdense los cuchillos de sílex utilizados para las circun-

37. *Philosophoumena* V, 8.

38. *De errore* XVIII.

39. Seguimos la interpretación de H. Hepding, *op. cit.*, pags. 190 y sigs., y de Loisy, *Les mysteres paiens*, pags. 109 y sigs. Vease tambien M. J. Vermaseren, *op. cit*, pag. 118.

cisiones iniciáticas o el papel del rombo (bramadera) en la mitología y en las iniciaciones órficas, por no hablar de la función religiosa del «secreto» (véase § 99).

Los Misterios helenísticos remiten a comportamientos rituales arcaicos —música desenfrenada, danzas frenéticas, tatuajes, consumo de plantas alucinógenas— para forzar la aproximación de la divinidad o incluso para obtener la *unio mystica*. En los Misterios de Attis, el ayuno impuesto a los neófitos consiste principalmente en la privación del pan,[40] pues el dios es la «espiga segada verde». El primer banquete iniciático se reduce en definitiva a la experiencia del valor sacramental del pan y del vino, experiencia raramente accesible a las poblaciones urbanas. En cuanto a la automutilación de los *galli* y de algunos fieles durante sus trances extáticos, era un medio de asegurar su castidad absoluta, es decir, su entrega total a la divinidad.[41] Tal experiencia resulta difícil de analizar; aparte de las pulsiones más o menos inconscientes que arrastran al neófito, es preciso tener en cuenta la nostalgia de una androginia ritual o el deseo de aumentar la propia reserva de «fuerzas sagradas» mediante una invalidez insólita o espectacular, o incluso la voluntad de sentirse al margen de las estructuras tradicionales de la sociedad mediante una *imitatio dei* total. En resumidas cuentas, el culto de Attis y de Cibeles hacía posible redescubrir los valores religiosos de la sexualidad, del dolor físico y de la sangre. El trance liberaba al devoto de la tiranía ejercida por las normas y las convenciones. En cierto sentido era el descubrimiento de la libertad.

La tendencia a recuperar unas experiencias inmemoriales tenía como contrapartida un esfuerzo por «sublimar» la pareja divina At-

40 Pero, en cambio, no la de comer faisán, «golosa abstinencia» (*gulos abstinentia*), decía san Jerónimo, *Ep.* CVII, *ad Lactam*; citado por A. Loisy, *op. cit.*, pág. 89, n. 4.

41 Véanse las atinadas observaciones de M. Meslin, «Réalités psychiques et valeurs religieuses dans les cultes orientaux», pág. 297. Hemos de precisar que la devoción absoluta a la divinidad no implica necesariamente la automutilación sexual. La castidad ritual podía asegurarse mediante un matrimonio simbólico. El segundo grado de la iniciación mitraica se denomina *nymphus*: el *mystēs* se desposa con el dios, pero se trata de un rito puramente espiritual, véase A. Meslin, *op. cit.*, págs. 302-303.

tis-Cibeles y por reinterpretar sus cultos. También en este caso nos hallamos ante un fenómeno propio de los sincretismos religiosos contemporáneos: la voluntad de recuperar las virtualidades del más lejano pasado y de exaltar paralelamente las creaciones más recientes. La interpretación alegorica, laboriosamente practicada por los teólogos y los filosofos de los primeros siglos de la era cristiana, identificaba a Attis con los principios mismos de la creación y del proceso dialectico vida-muerte-resurrección. Paradójicamente, Attis termina por ser asimilado al sol y por convertirse en el centro de la teología solar, tan popular a finales del paganismo. La significacion primaria de la iniciación —asimilarse místicamente al dios— se enriquece de valores nuevos. Una inscripción romana del año 376 proclama «renacido para la eternidad» al que ha celebrado el taurobolio o el criobolio.[42] En este caso se trata verosimilmente de una influencia cristiana, pero la promesa de «resurrección» o de «renacimiento» iba ya implícita en el argumento mítico-ritual de los *Hilaria*. Es probable que, ante el éxito del cristianismo, los teologos de los Misterios subrayaran insistentemente la idea de la inmortalidad, consecuencia de la redención llevada a cabo por Attis. En cualquier caso, lo cierto es que los emperadores romanos, especialmente los últimos Antoninos, promovieron enérgicamente el culto frigio con la esperanza de detener los avances del cristianismo.

## 208. Isis y los Misterios egipcios

Los Misterios egipcios se diferencian de las restantes asociaciones religiosas similares por el hecho de que se conocen su «origen» y las etapas de su propagación por Asia y Europa. A comienzos del siglo II a.C., Tolomeo Sóter decidió reforzar la unidad de su reino con ayuda de una divinidad que fuese aceptada por todos, egipcios y

42. *Taurobolio criobolioque in aeternum renatus*, inscripcion citada por H Hepding, *op cit*, pag 89. Era frecuente, sin embargo, la reiteracion del taurobolio a los veinte años, veanse A. Loisy, *op cit*, pags 119 y sigs, M J Vermaseren, *op cit*, pag. 106.

griegos, como dios supremo. Así fue como elevó a Serapis (Sarapis) a la dignidad de gran dios nacional. Según la tradición recogida por Plutarco,[43] Tolomeo había visto en sueños la efigie del dios. En el año 286 (o 278) a.C., la estatua fue traída de Sínope e instalada en el templo recién erigido en Alejandría. Aún se discute la etimología y la patria de origen de Serapis. Su nombre se hace derivar generalmente de *Oserapis*, es decir, «Osiris-Apis».[44] Por lo que respecta a su culto, Tolomeo Sóter encargó a dos eruditos teólogos que establecieran su estructura; fueron éstos el sacerdote egipcio Manetón y el griego Timoteo. El primero, autor de numerosos libros, entre ellos una historia de Egipto, conocía bien el culto griego; el segundo, miembro de la célebre familia de los Eumólpidas de Eleusis, se había hecho iniciar en numerosos Misterios.

El éxito del nuevo culto quedó asegurado por el prestigio de que gozaban Isis y Osiris. Como ya hemos visto (véase § 33), los teólogos del Imperio Nuevo habían elaborado una grandiosa síntesis religiosa al asociar a Osiris y Ra; considerados como complementarios, estos dos grandes dioses terminaron por identificarse. La popularidad de Osiris no dejaba de aumentar, pues era el único dios egipcio que, después de haber sido asesinado, triunfó sobre la muerte y fue «reanimado» por los cuidados de Isis y de Horus. En Abydos y en otros lugares se representaban delante de los templos diversos argumentos mítico-rituales que incluían los distintos episodios de su leyenda. Herodoto había asistido a ceremonias parecidas en Sais y las comparó con los Misterios griegos, por lo que se abstuvo de describirlas.[45] No cabe duda de que ciertos ritos osiríacos secretos, ejecutados en el interior de los templos, se referían a la vida futura.[46]

43. *De Iside*, 28.

44. Véase, sin embargo, R. Sriehl, «The Origin of the Cult of Saparis».

45. II, 61. El historiador había demostrado los mismos escrúpulos a propósito de los Misterios de Samotracia (II, 51), de Eleusis (II, 171) y del orfismo (II, 123).

46. Véanse algunas indicaciones bibliográficas en F. Cumont, *Les religions orientales*, págs. 243-244, nn. 96-101; véanse también A Loisy, *Les Mysteres païens*, págs. 136 y sigs.; G. Nagel, «The "Mysteries" of Osiris in Ancient Egypt», págs. 124 y sigs. (textos del templo de Abydos).

Pero sería aventurado interpretar estos ritos secretos en el sentido de verdaderas ceremonias iniciáticas, practicadas en beneficio de un individuo vivo y con vistas a asegurarle la «salvación». Por otra parte, es difícil imaginar que un teólogo experto como Manetón no integrara en los Misterios de Isis unas tradiciones religiosas más antiguas. Se ha podido demostrar, por ejemplo, que las aretalogías de Isis no representan una innovación reciente, sino que, por el contrario, recogen fórmulas rituales arcaicas, relacionadas con la ideología real.[47] Por otra parte, como veremos enseguida, los Misterios de Isis prolongan ciertas ceremonias practicadas ya en el antiguo Egipto.

Para nuestro propósito sería completamente inútil resumir la cronología y las peripecias de la difusión de este culto más allá de las fronteras de Egipto. Propagado primero por Asia Menor y por Grecia, penetró en Italia durante el siglo II a.C. y en Roma a comienzos del siglo I. El culto egipcio se hizo tan popular que los romanos se opusieron decididamente en varias ocasiones al Senado cuando éste trató de demoler sus templos. Como los restantes Misterios de la época helenística e imperial, los Misterios de Isis y de Serapis incluían fiestas públicas, un culto cotidiano y ritos secretos que constituían la iniciación propiamente dicha. Se conocen a grandes rasgos los dos primeros sistemas ceremoniales En cuanto a la iniciación, el testimonio de Apuleyo, en el libro XI de su *Metamorfosis*, es considerado, y con razón, como el más valioso documento de toda la literatura antigua sobre los Misterios.

Las dos grandes fiestas públicas reactualizaban ciertos episodios del mito de Osiris e Isis. La primera, el *Navigium* («navío de Isis»), señalaba el comienzo de la navegación de primavera. La segunda, la *Inventio* de Osiris, se celebraba del 29 de octubre al 1 de noviembre. A los tres días de ayuno, de lamentaciones y pantomimas que representaban la búsqueda de Osiris asesinado y desmembrado, así como los ritos funerarios practicados por Isis (véase § 29) seguían el gozo y la alegría de los devotos, al anunciárseles que el cuerpo del

47. J. Bergman, *Ich bin Isis*, págs. 121-140.

dios acababa de ser hallado, recompuesto y reanimado.[48] Los oficios cotidianos se celebraban al amanecer y por la tarde. Muy temprano se abrían las puertas del santuario y los espectadores podían contemplar las estatuas de los dioses y asistir al culto oficiado por los sacerdotes.

Según Apuleyo, el día previamente señalado por la diosa el pontífice asperjaba con agua al novicio y le comunicaba «en secreto ciertas instrucciones que no están hechas para la indigna voz humana». Luego, en presencia de todos los asistentes, le recomendaba abstenerse durante diez días de alimentos cárnicos y de vino. La víspera de la iniciación la multitud de los devotos le ofrecía diversos regalos; luego, revestido de una túnica de lino, era conducido por el sacerdote a la capilla más retirada del santuario. «Sin duda me vas a interrogar curiosamente, lector atento, para saber qué se dijo a continuación, qué se hizo. Lo diría si pudiera; lo oirías si estuviera permitido escucharlo ... Sin embargo, quizá sea un piadoso deseo lo que te tiene en suspenso, y por ello no haré que tu impaciencia dure mucho. Escucha, pues, pero créeme, pues te digo la verdad. He rozado los confines de la muerte; después de pisar el umbral de Proserpina, he retornado conducido a través de los elementos. En medio de la noche he visto brillar el sol; he podido contemplar cara a cara a los dioses infernales y a los dioses celestes, y los he adorado desde muy cerca».[49]

Se trata, sin duda alguna, de una experiencia de muerte y resurrección, cuyo contenido específico, sin embargo, ignoramos. El neófito desciende a los infiernos y retorna atravesando los cuatro elementos cósmicos; contempla el sol radiante en plena noche, imagen que podría referirse a Osiris-Ra atravesando durante la noche el mundo subterráneo; se acerca luego a los demás dioses, los contempla y adora. Se ha intentado descifrar a través de estas frases enigmáticas otras tantas alusiones al recorrido del neófito a través de diferentes salas adornadas con las estatuas de los dioses y que representarían el mundo subterráneo, para penetrar bruscamente en una estancia

48. Los antecedentes se remontan a las representaciones sagradas celebradas en Abydos ya a partir de la XII dinastía.

49. *Metamorph.* XI, 23.

fuertemente iluminada. Otros investigadores han hablado de experiencias parapsicológicas o de hipnosis. De hecho, todo cuanto se puede afirmar es que el *mystēs* termina por sentirse identificado con Osiris-Ra o con Horus. En efecto, a la mañana siguiente, el *mystēs*, revestido de doce prendas que simbolizaban las doce estaciones zodiacales, comparecía sobre un estrado, en el centro mismo del templo, ceñida la cabeza con una corona de palma. «De este modo, vestido a imagen del sol, colocado allí a semejanza de una estatua», se muestra a la multitud en presencia de la imagen de Isis. Para el héroe de las *Metamorfosis*, aquel fue «el día aniversario de su renacimiento en el seno de los Misterios». La iniciación se completó con un banquete ritual al tercer día. Sin embargo, pasado un año y a petición de la diosa, el neófito fue introducido en los «Misterios nocturnos del dios supremo»,[50] ceremonia verosímilmente relacionada con la *Inventio* de Osiris. Finalmente, una nueva visión de la diosa le impone una tercera iniciación, pero Apuleyo nada dice sobre estas últimas pruebas iniciáticas.

Como ya hemos visto (véase § 33), en el antiguo Egipto se esperaba una identificación póstuma con Osiris. Pero en virtud de su iniciación en los Misterios, el neófito obtenía *ya en la tierra* esta identificación mística con el dios; dicho de otro modo: era el individuo vivo el que se «divinizaba», no su alma en la condición subsiguiente a la muerte. Del mismo modo que Osiris era «reanimado» por Isis, la «divinización» del neófito era esencialmente obra de la diosa. Ignoramos la «situación existencial» del *mystēs*, pero es seguro que ningún iniciado dudaba de su suerte privilegiada junto a los dioses una vez muerto. Si, en lo referente a la iniciación propiamente dicha, nos vemos reducidos a meras conjeturas, las noticias de Apuleyo nos permiten captar la estructura sincretista del nuevo culto. Los elementos egipcios desempeñan un papel importante. En efecto, el argumento mítico-ritual de Isis y Osiris inspira las dos fiestas públicas y probablemente, al menos en parte, los ritos iniciáticos; la elevación de Isis al rango de diosa universal y hasta única, y de Osiris a la dig-

50. Ibíd., XI, 28.

nidad de dios supremo, se sitúa en la tendencia, atestiguada ya en época arcaica (véase § 33), a promover al plano más elevado a diversas divinidades. Por otra parte, el descendimiento del *mystēs* a los infiernos y su ascensión a través de los elementos cósmicos delatan una concepción específicamente helenística.

La gran popularidad de los Misterios egipcios durante los primeros siglos de la era cristiana, el hecho de que ciertos rasgos de la iconografía y la mitología de la Virgen María se tomaran de Isis, denotan que se trata de una creación religiosa auténtica, no de un mero *revival* artificial y decadente. Los dioses de los Misterios han de ser considerados como nuevas epifanías de Isis y Osiris. Por otra parte, los teólogos neo-órficos y neoplatónicos desarrollarán precisamente estas interpretaciones helenísticas. Asimilado a Dioniso (que también fue muerto, despedazado y resucitado), Osiris ilustraba admirablemente la teología neo-órfica: la cosmogonía concebida como un autosacrificio de la divinidad, como la dispersión de lo uno en lo múltiple, seguida de la «resurrección», es decir, la reunión de lo múltiple en la unidad primordial.[51]

La identificación mutua de todos los dioses desembocó en un «monoteísmo» de tipo sincretista, tan estimado por los teósofos de la Antigüedad tardía. Es significativo que ese universalismo «monoteísta» exalte precisamente a los dioses patéticos por excelencia, tales como Dioniso y Osiris. Por lo que respecta a Isis y Osiris, sus últimas interpretaciones y revalorizaciones por obra de los teólogos de los Misterios y de los filósofos neoplatónicos serán consideradas durante siglos como ilustrativas del auténtico y más profundo genio religioso egipcio.[52]

## 209. La revelación de Hermes Trimegisto

Por hermetismo se entiende la totalidad de las creencias, ideas y prácticas transmitidas en la literatura hermética. Se trata de una recopilación de textos de valor desigual redactados entre el siglo

51. Véase Macrobio, *In somnium Scipionis*, I, 12.

52. Véase el tercer volumen.

III a.C. y el III d.C. Se distinguen dos categorías: los escritos pertenecientes al hermetismo popular (astrología, magia, ciencias ocultas, alquimia) y la literatura hermética erudita, en la que destacan los diecisiete tratados en griego del *Corpus Hermeticum*.[53] A pesar de sus diferencias de estructura, contenido y estilo, hay entre los dos grupos de textos una cierta unidad intencional que nos recuerda las relaciones entre el taoísmo filosófico y el popular (véase § 133) o la continuidad entre las expresiones «clásica» y «barroca» del Yoga. Cronológicamente, los textos del hermetismo popular son los más antiguos; algunos de ellos se remontan al siglo III a.C. En cuanto al hermetismo filosófico, se desarrolla especialmente en el siglo II de la era cristiana.

Como era de prever, esta literatura refleja en mayor o menor grado el sincretismo judeo-egipcio (y también algunos elementos iranios); se advierte también el influjo del platonismo, pero a partir del siglo II d.C. lo que predomina es el dualismo gnóstico. «Por sus actores, su decorado, sus mitos, la literatura hermética parece egipcia. Esta pretensión, al menos por lo que se refiere a algunos textos antiguos, se apoya en un conocimiento del Egipto tolemaico o romano, conocimiento cuya realidad no se ha de subestimar.»[54] Los personajes (Thot, Agathodemón, Ammón, etc.), los decorados (Menfis o Tebas, Hermópolis, Sais, Assuán, etc.), ciertos motivos de la teología faraónica (por ejemplo, la aparición del suelo primordial en Tebas o en Hermópolis), la familiaridad con las antiguas tradiciones egipcias,[55] constituyen otros tantos indicios que es preciso tener en cuenta. La identificación de Thot con Hermes fue conocida ya por Herodoto.[56] Para los autores de época helenística, Thot era el patrono de

53. Disponemos aún de la traducción latina, conocida bajo el título de *Asclepius*, de un *Discurso perfecto* (*logos teleios*) cuyo original se ha perdido, y de unos treinta extractos conservados en el *Anthologium* de Stobeo (hacia el año 500).

54. J. Doresse, «L'hermétisme égyptianisant», pag. 442.

55. En efecto, los papiros han restituido las versiones helénicas exactas de ciertos mitos, por ejemplo, el de la diosa Tefnut, en el que aparece Thot Hermes; véase J. Doresse, *op. cit.*, pág. 449.

56. II, 152.

todas las ciencias, inventor de los jeroglíficos y mago temible. Habría creado el mundo mediante la palabra. Ya los estoicos identificaban a Hermes con el *logos*.[57]

Los escritos del hermetismo popular tuvieron importancia sobre todo en época imperial. Primero, por su carácter «operativo». En efecto, durante una época aterrada por la omnipotencia del destino, estos textos revelaban los «secretos de la naturaleza» (la doctrina de la analogía, las relaciones de «simpatía» entre los diversos niveles cósmicos), gracias a los cuales se apropiaba el *magus* sus fuerzas secretas. En uno de los textos astrológicos, el *Liber Hermetis*,[58] no aparece alusión alguna al problema de la muerte y de la vida futura; lo único que importaba era conseguir una vida feliz en la tierra. Pero el conocimiento —lo que significa el dominio— de la naturaleza era posible únicamente como don de la divinidad. «Puesto que se trata de descubrir toda una trama de simpatías y de antipatías que la naturaleza mantiene en secreto, ¿cómo penetrar ese secreto si un dios no lo revela?»[59] En consecuencia, la ciencia de tipo hermético constituye a la vez un misterio y la transmisión iniciática de ese misterio; el conocimiento de la naturaleza se obtiene por la plegaria y el culto o, a nivel inferior, por la presión mágica.[60]

En este *corpus* amorfo de recetas mágicas y de tratados sobre la magia natural y las ciencias ocultas aparecen con frecuencia concepciones propias de la literatura erudita. En el *Korē kosmou* (14-18) se describe la creación de las almas como una operación alquímica. La plegaria con que concluye el *Asclepius* se encuentra también en una receta mágica redactada en griego. La importancia de esta lite-

57. A. J. Festugiere, *La Revelation d'Hermes Trismegiste* I, pags. 77 y sigs Una tradicion que se remonta a los primeros Tolomeos narra que Thot, el primer Hermes, vivio «antes del diluvio»; el segundo Hermes, el Trimegisto, le sucedio; siguieron luego su hijo Agathodemon y su nieto Tat. Todos estos personajes aparecen citados en el tratado *Kore kosmou* La genealogia es autenticamente egipcia.

58. El original griego se remonta al siglo III a.C.; vease A. J. Festugiere, *op cit*, I, pags. 122 y sigs.

59. A. J. Festugiere, *Hermetisme et mystique paienne*, pag. 43.

60. Ibid., pag. 44.

ratura hermética «popular» no ha de subestimarse. Inspiró la *Historia natural* de Plinio y el famoso escrito medieval *Physiologus*; su cosmología y sus ideas dominantes (la doctrina de las simpatías y de las correspondencias, y especialmente la correspondencia entre macrocosmos y microcosmos) conocieron un notable éxito desde la Edad Media hasta finales del siglo XVIII; reaparecen no sólo entre los platónicos italianos y en Paracelso, sino también entre sabios tan distintos como John Dee, Ashmole, Fludd y Newton.[61]

Al igual que los textos populares, los escritos que integran la literatura hermética erudita se consideran revelados por Hermes Trimegisto. Estos tratados difieren por su género literario y especialmente por su doctrina. Ya en 1914 observó Bousset que el *Corpus Hermeticum* presenta dos teologías irreconciliables: una optimista (de tipo monista-panteísta) y otra pesimista, caracterizada por un fuerte dualismo. Según la primera, el cosmos es bello y bueno, ya que está transido de Dios.[62] Al contemplar la belleza del cosmos, se llega a la divinidad. Dios, que es a la vez uno[63] y todo,[64] es creador y se le llama «Padre». El hombre ocupa el tercer lugar en la tríada, después de Dios y del cosmos. Su misión consiste en «admirar y adorar las cosas celestes, cuidar y gobernar las terrenas».[65] En resumidas cuentas, el hombre es el complemento necesario de la creación; es «el ser viviente mortal, ornato del ser viviente inmortal».[66]

Por el contrario, la doctrina pesimista considera fundamentalmente malo al mundo: «No es obra de Dios, en todo caso del primer Dios, pues el primer Dios está infinitamente por encima de toda materia, está oculto en el misterio de su ser y no es posible llegar a Dios

61. Vease el tercer volumen. De momento, vease M. Eliade, *Forgerons et Alchimistes*, 1977 , pags. 147 y sigs., 181 y sigs.

62. El mundo es un «viviente inmortal» (*Corpus Hermeticum* VIII, 1); es llamado «dios» o «gran dios», el «dios invisible» se manifiesta a traves del mundo (*Corpus Hermeticum* V, 2)

63. *Corpus Hermeticum* XI, 11, etc.

64. Ibid. XII, 22

65 *Asclepius*, 8.

66. *Corpus Hermeticum* IV, 2.

sino huyendo del mundo. Hay que comportarse aquí abajo como un extranjero».[67] Recordemos, por ejemplo, la génesis del mundo y el drama patético del hombre según el primer tratado del *Corpus*, el *Poimandres*: el intelecto superior andrógino, el *nous*, produce en primer lugar un demiurgo que modela el mundo y luego el *anthropos*, el hombre celeste, que desciende a la esfera inferior, donde, «engañado por el amor», se une a la naturaleza (*physis*) y engendra al hombre terreno. En adelante, el *anthropos* divino deja de existir como persona distinta, pues anima al hombre terreno; su vida se transforma en alma humana y su luz en *nous*. De ahí que, entre los seres terrenos, sólo el hombre sea a la vez mortal e inmortal. Sin embargo, con ayuda del conocimiento, el hombre puede «hacerse dios». Este dualismo, que desvaloriza el mundo y el cuerpo, subraya la identidad entre lo divino y el elemento espiritual del hombre; al igual que la divinidad, el espíritu humano (*nous*) se caracteriza por la *vida* y por la luz. Puesto que el mundo es la «totalidad del mal»,[68] es preciso «hacerse extranjero al mundo»[69] para hacer efectivo «el nacimiento de la divinidad»;[70] en efecto, el hombre regenerado dispone de un cuerpo inmortal, es «hijo de Dios, el todo en el todo».[71]

Esta teología, a la que se vinculan una cosmogonía y una soteriología específicas, posee una estructura «gnóstica» por excelencia (véase § 229). Pero sería imprudente relacionar con el gnosticismo propiamente dicho los tratados herméticos en que se admiten el dualismo y el pesimismo. Ciertos elementos mitológicos y filosóficos de tipo «gnóstico» forman parte del *Zeitgeist* de la época, como el desprecio del mundo, el valor salvífico de una ciencia primordial, revelada por un dios o por un ser sobrehumano y comunicada bajo el signo del secreto. Hemos de añadir a todo esto que la importancia decisiva atribuida al conocimiento transmitido de una manera ini-

67. A. J. Festugière, *Hermétisme et mystique païenne*, pág. 37; véase íd., *Révélation* I, págs. 84 y sigs.

68. *Corpus Hermeticum* VI, 4.

69. Ibíd. XIII, 1.

70. Ibíd. XIII, 7.

71. Ibíd. XIII, 2.

ciática a algunos discípulos recuerda la tradición india (las Upanishads, el Samkhya y el Vedanta), del mismo modo que el «cuerpo inmortal» del hombre regenerado muestra ciertas analogías con el Hatha-Yoga, el taoísmo y las alquimias india y china.

## 210. Aspectos iniciáticos del hermetismo

Algunos investigadores (Reitzenstein y Geffcken) han visto en el hermetismo una cofradía en sentido exacto, con sus dogmas, sus ritos y su liturgia, cuyo «libro sagrado» habría sido el *Corpus Hermeticum*. Siguiendo a Bousset, W. Kroll y Cumont, Festugière rechaza esta hipótesis. En primer lugar, la presencia de dos doctrinas opuestas e irreconciliables es incompatible con la noción de una cofradía formada por «un grupo de hombres que han elegido deliberadamente un sistema de pensamiento y vida»; en segundo lugar, no hay rastros, en la literatura hermética, de «ceremonias peculiares de los fieles de Hermes. Nada que se parezca a los sacramentos de las sectas gnósticas, ni bautismo ni comunión ni confesión de los pecados ni imposición de las manos para consagrar a los ministros del culto. No hay un clero ni apariencia alguna de organización jerárquica, de grados de iniciación. Sólo se distinguen dos clases de individuos: los que escuchan la palabra y los que la rechazan. Pero esta distinción llega a perder toda su fuerza, entró en la literatura al menos a partir de Parménides».[72]

Sin embargo, a pesar de que no se imponga la hipótesis de una cofradía secreta, jerárquicamente organizada, los grandes tratados del hermetismo erudito presuponen la existencia de grupos cerrados que exigirían una iniciación comparable a la de los alquimistas y los tantrikas. Se trata, por decirlo con una expresión del *Asclepius* (25), de una *religio mentis*. En efecto, «Dios recibe puros sacrificios espirituales».[73] Se advierten, sin embargo, una atmósfera espiritual especí-

72. A. J. Festugière, *Hermétisme*, pág. 38; véase íd., *Révélation* I, págs. 81 y sigs.
73. *Corpus Hermeticum* I, 3.

fica y determinados componentes rituales; en efecto, los discípulos tienen santuarios para reunirse, respetan las reglas del silencio y guardan secreto sobre las revelaciones; la catequesis se realiza con seriedad ceremonial y las relaciones entre el instructor y sus discípulos poseen una resonancia religiosa. El mito del bautismo en una crátera indica la familiaridad con los rituales mistéricos.[74] Se puede también presuponer el conocimiento de ciertas prácticas cuyo objeto es provocar el éxtasis, pues Hermes relata a su discípulo Tat una experiencia extática que le permitio penetrar en un «cuerpo inmortal», y Tat logra imitarle.[75]

Podríamos decir que estamos ante un nuevo modelo de comunicación de una sabiduría esotérica. A diferencia de las asociaciones cerradas que cuentan con una organizacion jerarquica, ritos iniciáticos y la revelación progresiva de una doctrina secreta, el hermetismo, al igual que la alquimia, implica únicamente cierto número de textos revelados transmitidos e interpretados por un «maestro» a algunos discípulos cuidadosamente preparados (es decir, «puros» en virtud de la ascesis, la meditacion y determinadas prácticas cultuales). Es necesario no perder de vista que la revelación contenida en los grandes tratados del *Corpus Hermeticum* constituye una gnosis suprema, concretamente la ciencia esotérica que asegura la salvación; el mero hecho de haberla comprendido y asimilado equivale a una «iniciacion».[76] Este nuevo tipo de iniciación, individual y pura-

74. Segun el tratado IV del *Corpus Hermeticum*, al comienzo de los tiempos lleno Dios de espiritu (*nous*) una cratera, los que en ella se banan pasan a ser «hombres perfectos» Festugiere ha demostrado que se trata de la mezcla de dos ritos practicados en los Misterios a) ingestion de un licor sagrado contenido en la cratera, y b) un baño de purificacion e iniciacion; vease «Le baptême dans le cratere», en *Hermetisme et mystique paienne*, pag 108

75 *Corpus Hermeticum* XIII, 3,13

76 Festugiere ha analizado oportunamente un estereotipo caracteristico de la epoca helenistica· la transposicion de un rito de los Misterios cultuales en calidad de metafora a lo que el autor llama un «Misterio literario». Pero una transposicion de este tipo conserva siempre un cierto valor religioso, ya que incita la actividad imaginativa del lector y le revela el sentido profundo de los Misterios

mente espiritual, hecha posible por la lectura atenta y la meditación de un texto esotérico, se desarrolla en epoca imperial y sobre todo después del triunfo del cristianismo. Ello es consecuencia, por un lado, del considerable prestigio de que gozaban los «libros sagrados» de origen supuestamente divino y, por otro, a partir del siglo V de nuestra era, de la desaparición de los Misterios y del eclipse de otras organizaciones secretas. En la perspectiva de este nuevo modelo de iniciación, las doctrinas esotéricas ya no se transmiten a través de una «cadena iniciática»; el texto sagrado puede caer en el olvido durante siglos, pero bastará que sea redescubierto por un lector competente para que su mensaje resulte nuevamente inteligible y actual.

La transmisión del hermetismo constituye un capítulo apasionante de la historia del esoterismo; se realizó a través de las literaturas siriaca y árabe, y en especial de los sabeos de Harran, en Mesopotamia, que sobrevivieron en medio del islam hasta el siglo XI.[77] Recientes investigaciones han detectado ciertos elementos hermetistas en el *Parzival* de Wolfram von Eschenbach y en numerosos textos españoles del siglo XIII.[78] Sin embargo, el verdadero «renacimiento» del hermetismo en Europa occidental se inició con la traducción latina del *Corpus Hermeticum* por Marsilio Ficino a petición de Cosme de Médicis, acabada en 1463. Pero, como veremos en el tercer volumen, el redescubrimiento del *Corpus Hermeticum* constituye de hecho una nueva interpretacion, audaz y creadora, del hermetismo.

## 211. La alquimia helenistica

Los historiadores de las ciencias distinguen tres épocas en la formación de la alquimia grecoegipcia:[79] a) la epoca de las recetas tec-

77. Los sabeos tenian como «profetas» a Hermes y a Agathodemon, y conocian muy bien el tratado IV del *Corpus Hermeticum*, que lleva por titulo *Cratera* Segun H. y R. Kahane, la «cratera» es lo mismo que el Grial

78 R y H Kahane, *The Krater and the Grail Hermetic Sources of the Parzifal*; id., «Hermetism in the Alfonsine Tradition»

79 Vease M Eliade, *Forgerons et Alchimistes*, 1977², pags. 123 y sigs

nicas relativas a las operaciones de aleación, tintura e imitación del oro (por ejemplo, los papiros de Leiden y de Estocolmo, fechados en el siglo III a.C.); b) la época filosófica, inaugurada muy probablemente por Bolos de Mendes (siglo II a.C.), que se manifiesta en los *Physika kai mystika*, tratado apócrifo atribuido a Demócrito; c) finalmente, la época de la literatura alquimista propiamente dicha, la de Zósimo (siglos III-IV) y de sus comentaristas (siglos IV al VI). Si bien aún no ha sido resuelto el problema de la alquimia alejandrina, la brusca aparición de los *textos alquímicos* en torno a los comienzos de la era cristiana podría explicarse como resultado del encuentro entre la corriente esotérica representada por los Misterios, el neopitagorismo y el neo-orfismo, la astrología, las «sabidurías orientales reveladas», el gnosticismo, etc., una corriente esotérica que corresponde en especial a las gentes cultivadas, a la *intelligentsia*, y las tradiciones «populares», que guardaban los secretos de oficio, las técnicas y los recursos mágicos heredados de una remota Antigüedad. En China podemos comprobar un fenómeno análogo con el taoísmo y el neotaoísmo, y en la India con el tantrismo y el Hatha-Yoga. Estas tradiciones se prolongaron en el mundo mediterráneo hasta la época helenística y con ellas un comportamiento espiritual de estructura arcaica. Como ya hemos visto (§ 209), el creciente interés por las técnicas y ciencias tradicionales relativas a las sustancias, las piedras preciosas y las plantas es un hecho característico de toda la Antigüedad.

¿A qué causas históricas hemos de atribuir el nacimiento de las prácticas alquímicas? Es casi seguro que nunca lo sabremos. Pero es dudoso que la alquimia se constituyera en disciplina autónoma partiendo de ciertas recetas para falsificar o imitar el oro. El Oriente helenístico había heredado todas sus técnicas metalúrgicas de Mesopotamia y Egipto, y es sabido que, a partir del siglo XIV antes de nuestra era, los mesopotámicos practicaban la prueba del oro. La pretensión de reducir una disciplina que ha preocupado al mundo occidental durante dos mil años a los esfuerzos desplegados para falsificar el oro es tanto como olvidar los extraordinarios conocimien-

tos que poseían los antiguos acerca de los metales y sus aleaciones y a la vez desestimar sus capacidades intelectuales y espirituales. La transmutación, fin principal de la alquimia helenística, no era ningún absurdo en el estado contemporáneo de la ciencia, ya que desde hacía tiempo la unidad de la materia era un dogma de la filosofía griega. Pero resulta difícil creer que la alquimia surgiera de las experiencias emprendidas para probar este dogma y demostrar experimentalmente la unidad de la materia. No se comprenden bien una técnica espiritual y una soteriología que tuvieran como fuente una teoría filosófica.

Por otra parte, cuando el espíritu griego se aplica a la ciencia, da pruebas de un extraordinario sentido de la observación y el razonamiento. Pero ocurre que, al leer los textos de los alquimistas griegos, lo que más nos llama la atención es precisamente su falta de interés por los fenómenos físico-químicos, es decir, la ausencia de espíritu científico. Como observa Sherwood Taylor, «todos cuantos utilizaban el azufre tenían que observar necesariamente los curiosos fenómenos que se producen después de su fusión y el recalentamiento consecutivo del líquido. Sin embargo, a pesar de que el azufre es mencionado centenares de veces, jamás se alude a una sola de sus características aparte de su efecto sobre los metales. Hay en ello un contraste tal con el espíritu de la ciencia griega clásica, que nos vemos obligados a concluir que los alquimistas no se interesaban por los fenómenos naturales que no sirvieran a sus fines. Pero es un error no ver en ellos sino buscadores de oro; en efecto, el tono religioso y místico, perceptible especialmente en los textos tardíos, no concuerda con el espíritu de los buscadores de riquezas ... En la alquimia no aparece ni siquiera un esbozo de algo que podamos llamar ciencia ... El alquimista no recurre nunca a los procesos científicos».[80] Los textos de los antiguos alquimistas demuestran que «aquellos hombres no estaban interesados en fabricar oro; de hecho nunca hablan del oro real. El químico que examina sus obras expe-

80. F. Sherwood Taylor, *A Survey of Greek Alchemy*, pág. 110. Véase también, id., «Origins of Greek Alchemy», págs. 42 y sigs.

rimenta la misma impresión que el albañil que pretendiera sacar informaciones prácticas de un texto de la francmasonería».[81]

Si la alquimia no podía surgir del deseo de falsificar el oro (la prueba del oro era conocida desde hacía al menos doce siglos) ni de una técnica científica griega (acabamos de ver la falta de interés que muestran los alquimistas por los fenómenos físico-químicos en cuanto tales), por fuerza habremos de buscar en otro lado los «orígenes» de esta disciplina *sui generis*. Más que la teoría filosófica de la unidad de la materia, fue probablemente la vieja concepción de la Tierra Madre portadora de los minerales-embriones (véase § 15) la que cristalizó la fe en una transmutación artificial, es decir, llevada a cabo en un laboratorio. Las primeras operaciones alquímicas se debieron probablemente a la conjunción de los simbolismos, las mitologías y las técnicas de los mineros, los metalúrgicos y los herreros. Pero el papel decisivo debió de corresponder al descubrimiento experimental de la sustancia *viva*, tal como la sentían los artesanos. En efecto, la originalidad de la alquimia con respecto a la ciencia griega radica en la concepción de una *vida compleja y dramática de la materia*. Hay motivos para suponer que la *experiencia* de la *vida dramática* de la materia se hizo posible gracias al conocimiento de los Misterios greco-orientales.

El argumento de los «dolores», la «muerte» y la «resurrección» de la materia está atestiguado desde sus comienzos en la literatura alquimista greco-egipcia. La transmutación, el *opus magnum* que produce la piedra filosofal, se obtiene haciendo pasar la materia por cuatro fases, denominadas, en función de los colores que adoptan los ingredientes, *melansis* (negro), *leukosis* (blanco), *xanthosis* (amarillo) y *iosis* (rojo). El «negro» (la *nigredo* de los autores medievales) simboliza la «muerte». Pero hemos de insistir en que las cuatro fases del *opus* están ya atestiguadas en los *Physika kai mystika* pseudodemocriteos, es decir, en el primer texto propiamente alquímico (siglos II-I a.C.). Con variantes innumerables, las cuatro (o cinco) fases de la obra (*nigredo*, *albedo*, *citrinitas*, *rubedo*, a veces *viriditas*, a ve-

81. F. Sherwood Taylor, *A Survey of Greek Alchemy*, págs. 138 y sigs.

ces *cauda pavonis*) se mantienen a través de toda la historia de la alquimia árabe y occidental.

Pero hay más. Lo que en realidad se proyecta sobre la materia para transmutarla es el drama místico del dios, su pasión, muerte y resurrección. En resumen, la alquimia trata a la materia del mismo modo que era tratado el dios en los Misterios: las sustancias minerales «sufren», «mueren», «renacen» a otro modo de ser; en una palabra: son transmutadas. Zósimo narra una visión[82] que tuvo en sueños: un personaje llamado Ión le revela que ha sido traspasado por la espada, desmembrado, decapitado, desollado, quemado en el fuego, pero que sufre todo esto «a fin de poder cambiar su cuerpo en espíritu». Al despertar, Zósimo se pregunta si todo cuanto ha visto en sueños no se referirá al proceso alquímico de la combinación del agua, si no será Ión la figura, la imagen ejemplar del agua. Como ha demostrado Jung, esta agua es el *aqua permanens* de los alquimistas; las «torturas» que sufre por el fuego corresponden a la operación de la *separatio*.[83]

Recordemos que la descripción de Zósimo no sólo nos remite al desmembramiento de Dioniso y los demás «dioses mortales» de los Misterios (cuya «pasión» puede homologarse, en un determinado plano, con los distintos momentos del ciclo vegetal, especialmente con las torturas, la muerte y la resurrección del «espíritu del grano»), sino que además presenta notables analogías con las visiones iniciáticas de los chamanes y, en general, con el esquema básico de todas las iniciaciones arcaicas. En las iniciaciones chamánicas, las pruebas, si bien se sufren en «estado segundo», resultan muchas veces de una extremada crueldad; el futuro chamán asiste en sueños a su propio desmembramiento, a su decapitación y a su muerte.[84] Si tenemos en cuenta la universalidad de este esquema iniciático y, por otra parte, la solidaridad entre metalúrgicos, herreros y chamanes; si recordamos que las antiguas cofradías mediterráneas de metalúrgicos y he-

82. *Tratado sobre el arte* III, 1,2-3.
83. C. G. Jung, «Die Visionen des Zosimus», págs. 153 y sigs.
84. Véase M. Eliade, *Le chamanisme*, págs. 52 y sigs. y *passim*.

rreros disponían, muy verosímilmente, de unos Misterios propios, situaremos la visión de Zósimo en un universo espiritual propio de las sociedades tradicionales. Ello mismo nos permitirá valorar la gran innovación de los alquimistas; en efecto, *éstos proyectaron sobre la materia la función iniciática del dolor*. Gracias a las operaciones alquímicas, equiparadas a las «torturas», la «muerte» y la «resurrección» del *mystēs*, la sustancia es transmutada, es decir, accede a un modo de ser trascendental, se convierte en «oro». Pero, como es sabido, el oro se toma como símbolo de la inmortalidad. La transmutación alquímica equivale, por consiguiente, a la perfección de la materia,[85] lo que supone, para el alquimista, el logro de su propia «iniciación».

En las culturas tradicionales, los metales y los minerales eran considerados organismos vivos; se hablaba de su gestación, crecimiento y nacimiento e incluso de su matrimonio (véase § 15). Los alquimistas greco-orientales adoptaron y revalorizaron todas estas creencias arcaicas. La combinación alquímica del azufre y el mercurio se expresa casi siempre en términos de «matrimonio». Pero este matrimonio es a la vez una unión mística entre dos principios cosmológicos. Ahí reside la novedad de la perspectiva alquímica: la vida de la materia ya no se expresa en términos de hierofanías «vitales», como en la perspectiva del hombre arcaico, sino que adquiere una dimensión «espiritual»; dicho de otro modo: asume la significación iniciática del drama y del dolor, y por ello mismo también el destino del espíritu. Las «pruebas iniciáticas», que en el plano del espíritu conducen a la libertad, la iluminación y la inmortalidad, en el plano de la materia llevan a la transmutación, a la piedra filosofal. Podríamos comparar esta revalorización audaz de un argumento mítico-ri-

85. C. G. Jung, *Psychologie und Alchemie*, págs. 416 y sigs., habla de la redención, mediante la obra alquímica, del *anima mundi*, cautiva en la materia. Esta concepción, de estructura y origen gnósticos, fue profesada con seguridad por algunos alquimistas; por otra parte, se integra en toda la corriente de pensamiento escatológico que desembocaría con el tiempo en la idea de la apocatástasis del cosmos. Pero, al menos en sus comienzos, la alquimia no postulaba la cautividad del *anima mundi* en la materia, si bien es cierto que, aunque oscuramente, ésta era sentida como la Tierra Madre.

tual antiquísimo (la gestación y el nacimiento de los minerales en el seno de la Tierra Madre; el hornillo asimilado a una nueva matriz telúrica, en la que el mineral termina de gestarse; el minero y el metalúrgico como sustitutos de la Tierra Madre para acelerar y perfeccionar el «crecimiento» de los minerales) con la «transmutación» de los viejos cultos agrarios en religiones mistéricas. Más adelante tendremos ocasión de medir las consecuencias de este esfuerzo por «espiritualizar» la materia, por «transmutarla».[86]

86. Véase el tercer volumen de la presente obra.

# Capítulo XXVII

# Nuevas síntesis iranias

## 212. Orientaciones religiosas bajo los Arsácidas (247 a.C.-220 d.C.)

Tras la caída del Imperio aqueménida (330 a.C.), la religión irania se vio arrastrada por el amplio y complejo movimiento sincretista que caracteriza la época helenística (véase § 205). La reconquista de la independencia para una parte del Irán por obra del jefe parto Arsaces, que el año 247 a.C. se proclamó rey y fundó la dinastía de los Arsácidas, no sirvió para detener aquel proceso. Es cierto que los partos aportaron toda una tradición religiosa y cultural propia de los jinetes de las estepas. Es muy probable que ciertos elementos de la ideología real, que se precisan a partir de los Arsácidas, representen la herencia de aquellas tribus indomables que nomadeaban desde hacía siglos por los confines del Imperio. Pero la atracción del helenismo resultó irresistible y, al menos hasta el siglo I d.C., los Arsácidas fomentaron la helenización (en sus monedas aparecen las efigies de los dioses griegos). Pero recordemos que el modelo que se trata de imitar, el helenismo alejandrino, había asimilado ya por su cuenta numerosos elementos semitas y asiánicos.

Los documentos contemporáneos son numerosos y de una gran variedad: textos de autores griegos y latinos, monumentos, inscripciones, monedas. Pero las noticias que aportan sobre las creencias y

las ideas religiosas iranias resultan más bien decepcionantes. La creatividad religiosa de los Arsácidas se deja entrever mucho mejor a través de documentos posteriores. Las investigaciones recientes han demostrado que los textos tardíos expresan las creencias y las ideas articuladas o revalorizadas en época parta. Tal era, por otra parte, el estilo de la época: como resultado de múltiples contactos e intercambios culturales, surgen nuevas formas de religiosidad a partir de unas concepciones más antiguas.

Las fuentes contemporáneas nos dicen en esencia que: a) Mitra es adorado en todo el Imperio y que este dios está relacionado de manera especial con los monarcas;[1] b) los magos constituyen una casta de sacerdotes sacrificadores que ejercen sus competencias especialmente en relación con los sacrificios cruentos (de toros y caballos); Estrabón escribe que los magos adoraban a Anahita, pero hay indicios de que participaban también en el culto a Mitra (tenían un cometido asignado en sus Misterios); c) es muy popular el culto al fuego; d) durante los siglos II y I a.C. circulaba bajo el título de *Oráculos de Histaspes* un apocalipsis escrito en griego (Histaspes es la forma griega de Vishtaspa) dirigido contra Roma (cuya caída se vaticinaba), pero dependiente de la literatura escatológica irania.[2]

Pero las grandes creaciones religiosas de la época parta se sitúan en otro orden de cosas. A comienzos del siglo I a.C. empiezan a propagarse por el mundo mediterráneo los Misterios de Mitra (el primer documento data del año 67 a.C.); ello nos autoriza a conjeturar que hacia la misma época se precisa la idea del rey mesiánico, siempre en relación con un argumento mítico-ritual elaborado en torno a Mitra. Por encima de las controversias, parece probable, como ha demostrado Widengren, que el mito del Salvador, tal como aparece

1. La divinización de los soberanos en vida, fenómeno característico de la epoca helenística, se atestigua también entre los Arsácidas, y de ello se conocen al menos tres casos; véase J. Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran ancien*, pág. 225, con bibliografía.

2. J. Bidez-F. Cumont, *Les Mages hellénisés* I, pág. 217; G. Widengren, *Les religions de l'Iran*, págs. 228 y sigs.; J. R. Hinnells, «The Zoroastrian doctrine of salvation», págs. 147 y sigs.

en el gnóstico *Himno de la Perla*, se formó en tiempo de los Arsácidas. Finalmente, durante la misma época se desarrolló la teología zurvanista y se elaboraron las ideas relativas al tiempo, la eternidad, la precedencia de la creación «espiritual» con respecto a la creación material y el dualismo absoluto, concepciones que serán sistematizadas, y a veces laboriosamente organizadas, algunos siglos más tarde, bajo los Sasánidas.

Es importante no perder de vista la solidaridad fundamental entre todas estas formas religiosas. La diversidad de las expresiones se explica por la diferencia de los fines perseguidos. Sería inútil, por ejemplo, buscar elementos de la ideología real en las manifestaciones corrientes de la religión popular o en las especulaciones teológicas. Una característica común a todas estas creaciones es que, al mismo tiempo que prolongan concepciones más arcaicas, permanecen «abiertas», en el sentido de que siguen desarrollándose durante los siglos siguientes. Los *Oráculos de Histaspes* recogen motivos escatológicos clásicos, probablemente de origen indoiranio (el acortamiento del año, la decadencia universal, la batalla final, etc.) que serán elaborados en los apocalipsis pahlevis de la épocas sasánida, y ante todo en el *Bahman Yasht*. Por una parte, los *Oráculos* justifican sus profecías sobre la base de una cronología escatológica de siete mil años, cada uno de cuyos milenios está dominado por un planeta, en lo que se transparenta la influencia babilónica (véase la bien conocida serie: siete planetas, siete metales, siete colores, etc.). Pero la interpretación de este esquema cronológico es irania. Durante los seis primeros milenios, Dios y el Espíritu del Mal combaten por la supremacía; el Mal parece victorioso, pero Dios envía al dios solar Mitra (= Apolo, Helios), que domina el séptimo milenio; al final de este último período cesa el poder de los planetas y un incendio universal renueva el mundo.[3] Estas mito-cronologías de perspectivas escatológicas conocerán una enorme popularidad en el mundo occidental a comienzos de la era cristiana.

3. F. Cumont, «La Fin du monde selon les mages occidentaux», págs. 93 y sigs.; J. Bidez-F. Cumont, *Les Mages hellenises* I, págs. 218 y sigs.

La esperanza escatológica se adivina asimismo en las tradiciones relativas al nacimiento de un rey-salvador, asimilado a Mitra. La concepción tradicional del rey divino y *kosmokrator*, mediador entre los hombres y los dioses, se enriquece con nuevas significaciones soteriológicas, proceso fácil de comprender en una época dominada por la espera del Salvador. La biografía fabulosa de Mitrídates Eupátor ilustra admirablemente esta esperanza escatológica. En efecto, su nacimiento es anunciado por un cometa; sobre el niño recién nacido cae un rayo, pero sólo deja en su cuerpo una cicatriz; la educación del futuro rey constituye una larga serie de pruebas iniciáticas; al ser coronado, Mitrídates, como tantos otros soberanos, es tenido por encarnación de Mitra.[4] Un argumento mesiánico de análogas características informa la leyenda cristiana de la Navidad.

## 213. Zurván y el origen del mal

Aún no han sido resueltos los numerosos problemas que plantean Zurván y el zurvanismo. Se trata con seguridad de un dios arcaico.[5] Ghirshman cree haber identificado a Zurván en un bronce del Luristán que representa al dios alado y andrógino dando a luz dos gemelos (que le salen de los hombros); tres procesiones, símbolo de las tres edades del hombre, le presentan como homenaje el *barsom*.[6] Si la interpretación es correcta, de ahí se sigue que el mito de Zurván como padre de Ohrmazd y Ahrimán era ya conocido en una época mucho más antigua que la fecha de los primeros testi-

4. Justino, XXXVII, 2; Plutarco, *Quaest. conviv.* I, 6,2; G. Widengren, *op. cit.*, págs. 266 y sigs.; íd., «La légende royale de l'Iran antique», *passim*.

5. G. Widengren, *Hochgottglaube im alten Iran*, pág. 310, ha creído reconocer su nombre de las tablillas de Nuzi (siglos XIII-XII), pero E. A. Speiser ha demostrado que el nombre en cuestión ha de leerse como *Zarwa(n)* y corresponde a una diosa hurrita; véase *Annual of the American Schools of Oriental Research*, 16 (1936), pág. 99, nn. 47-48.

6. R. Ghirsman, *Atribus Asiae*, 21 (1958), págs. 37 y sigs.; J. Duchesne-Guillemin, *op. cit.*, pág. 146.

monios escritos. Según la noticia de Eudemo de Rodas (segunda mitad del siglo IV a.C.), «los magos ... llaman al todo uno e inteligible unas veces "Espacio" y otras "Tiempo"; de ahí habrían nacido tanto Ohrmazd y Ahrimán como la luz y las tinieblas».[7] La noticia es importante; en efecto, nos asegura que hacia finales de la época aqueménida eran corrientes entre los iranios las especulaciones sobre el tiempo y el espacio como fuente común de los dos principios, el del bien y el del mal, encarnados en Ohrmazd y Ahrimán.

El término avéstico para designar el tiempo es *thwāša*, literalmente «el santo» o «el que se apresura»; Widengren opina que ya desde el principio designaba la bóveda celeste, epíteto propio de un dios del cielo dueño del destino.[8] Es probable, por tanto, que Zurván fuera originalmente un dios celeste, fuente del tiempo y distribuidor de la buena y la mala fortuna, señor en última instancia del destino.[9] De todos modos, la estructura de Zurván es arcaica; recuerda a ciertas divinidades primitivas en las que coexisten las polaridades cósmicas y los antagonismos de todo tipo.

En el Avesta reciente (textos redactados probablemente durante el siglo IV a.C.) se menciona raras veces a Zurván, pero siempre aparece relacionado con el tiempo y el destino. Un texto[10] precisa que, antes de llegar al Puente Chinvat (§ 103) «creado por Mazda», las almas de los justos y de los impíos avanzan por «el camino creado por Zurván». La función escatológica del tiempo-destino o, dicho de otro modo, la duración temporal concedida a cada individuo queda de este modo claramente establecida. En otro pasaje[11] se presenta a

7. El texto de Eudemo ha sido publicado por J. Bidez-F. Cumont, *Les Mages hellénisés* II, págs. 69-70; véase ibíd. I, págs. 62 y sigs.

8. G. Widengren, *Hochgottglaube*, págs. 232 y sigs.; R. C. Zaehner, *Zurvan, a Zoroastrian Dilemma*, págs. 89 y sigs.

9. Eudemo afirma que Zurván era adorado originalmente por los magos, es decir, en el país de los medos; ello hace difícil decidir si el silencio de Zaratustra se explica por razones polémicas o si denota simplemente la escasa importancia y aun la ausencia de este dios del tiempo y del destino en los ambientes del Profeta.

10. *Vidēvdāt*, 19,29.

11. *Vidēvdāt*, 19,13 y 16.

Zurván como el tiempo infinito. Por lo demás, se distingue entre *Zurvan akarana*, el «tiempo infinito», y *Zurvan darego xvadhāta*, el «tiempo largamente autónomo».[12]

Todo ello presupone una teoría sobre la forma en que la duración temporal brota del seno de la eternidad. En los textos pahlevis, el «tiempo largamente autónomo» emerge del «tiempo infinito» y, después de haber durado doce mil años, retorna a él.[13] La teoría de los ciclos formados por un cierto número de milenios es ciertamente antigua, pero fue articulada de modos diversos en la India, el Irán y Mesopotamia. Si bien se popularizó hacia finales de la Antigüedad y fue utilizada en innumerables apocalipsis y profecías, la teoría de los milenios tuvo especial importancia en el Irán, sobre todo en los medios zurvanistas. En efecto, las especulaciones sobre el tiempo y el destino abundan especialmente en los escritos zurvanistas, en los que se emplean lo mismo para explicar el origen del mal y su actual predominio en el mundo que para ofrecer una solución más rigurosa al problema del dualismo.

Plutarco recogió,[14] tomándola de fuentes del siglo IV a.C., la doctrina del «mago Zoroastro»: «Oromazdes, nacido de la más pura luz» y «Aremanos, nacido de las tinieblas», ejercen alternativamente cada uno el poder durante tres mil años y se combaten durante otros tres mil. La creencia de que el mundo durará nueve mil años, divididos en tres períodos iguales (al predominio de Ohrmazd sucede el de Ahrimán y luego vienen otros tres mil años de lucha), aparece en un escrito tardío y rico en elementos zurvanistas.[15] Pero el zoroastrismo excluye la idea de un período gobernado por Ahrimán, por lo que es verosímil que las fuentes utilizadas por Plutarco se relacionen con las convicciones zurvanistas. Por otra parte, el mismo Plutarco escribe que Mitra, que se halla entre Ohrmazd y Ahrimán, y que por ello es calificado como «mediador», había enseñado a los persas los sa-

12. *Yasht*, 72,10.
13. *Bundahishn*, 1,20; *Dēnkart*, 282.
14. *De Isid. et Osir.*, 46-47.
15. *Menok i Khrat*, 7,11.

crificios que debían ofrecer a sus dioses, entre los que había una ofrenda de carácter ctónico-infernal, destinada al «mal demonio», concepción que tampoco encaja en el zoroastrismo.[16]

Zurván no es mencionado por Plutarco, pero el mito de los Gemelos y su dominio alternante aparecen en numerosas fuentes tardías como específicamente zurvanistas. Según un padre armenio, Eznik de Kolb, cuando nada existía, Zurván (*Zrwan*, «que significa "destino" o "gloria"») ofreció durante mil años un sacrificio a fin de obtener un hijo.[17] Después de haber dudado de la eficacia de su sacrificio («¿Qué utilidad podrá tener el sacrificio que ofrezco?»), concibió dos hijos, Ohrmazd «en virtud del sacrificio ofrecido» y Ahrimán «en virtud de la duda sobredicha». Zurván decidió hacer rey al primero de los dos nacidos. Ohrmazd conoció el pensamiento de su padre y lo comunicó a Ahrimán. Éste desgarró la matriz y salió primero.[18] Pero cuando declaró a Zurván que era su hijo, él replicó: «Mi hijo es perfumado y luminoso, pero tú eres tenebroso y maloliente». Entonces nació Ohrmazd, «luminoso y perfumado», y Zurván quiso consagrarlo rey. Pero Ahrimán le recordó su voto de hacer rey al primogénito. A fin de no violar su juramento, Zurván le otorgó la soberanía durante nueve mil años, pasados los cuales reinaría Ohrmazd. Entonces, prosigue Eznik, Ohrmazd y Ahrimán «se pusieron a hacer criaturas. Todo cuanto creaba Ohrmazd era bueno y recto, mientras que todo lo creado por Ahrimán era malo y tortuoso». Subrayemos que ambos dioses son creadores, si bien la creación de Ahrimán es exclusivamente mala. Esta aportación negativa a la obra cosmogónica (montañas, serpientes y animales dañinos) constituye

16. El texto de Plutarco es analizado por G. Widengren, *Rel. de l'Iran*, págs. 244 y sigs., que recoge además la bibliografía reciente.

17. Eznik, *Contra las sectas* II, cap. 8, texto trad. R. C. Zaehner, *Zurvan*, págs. 438-439.

18. Eznik entendió perfectamente que Zurván era hermafrodita. Otros autores tardíos, sin embargo, hablan de una «madre» o de una «esposa» de Zurván; vease R. C. Zaehner, *op. cit.*, págs. 63 y sigs., 423, 428. Véanse los textos de Eznik y de Teodoro bar Konai recogidos en J. Bidez-F. Cumont, *op. cit.* II, págs. 89-92, y en R. C. Zaehner, *op. cit.*, págs. 421 y sigs., con su discusion en ibíd., págs. 54 y sigs.

un elemento esencial en numerosos mitos y leyendas populares de carácter cosmogónico difundidos desde la Europa oriental hasta Siberia, y en ellos se asigna un cometido específico al adversario de Dios.[19]

Como afirma un importante tratado pahlevi,[20] «por la ejecución del sacrificio ha sido creada toda la creación». Esta idea, así como el mito de Zurván, son con seguridad indoiranios, pues también aparecen en la India. A fin de obtener un hijo, Prajapati ofrece el sacrificio[21] *dākṣāyaṇa*; también tuvo una duda mientras sacrificaba («¿Debo ofrecerlo? ¿No debo ofrecerlo?»). Prajapati es además el gran dios que produce de su propio cuerpo el universo y representa al año, el ciclo temporal (véase § 76). La duda, con sus desastrosas consecuencias, constituye un error ritual. *El mal es, por consiguiente, el resultado de un accidente técnico, de una inadvertencia del sacrificador divino.* El maligno no cuenta con un estatuto ontológico propio, sino que depende de su autor involuntario, que por otra parte se apresura a poner límites por anticipado a su existencia.

El tema mitológico de las consecuencias nefastas de la duda tiene numerosos paralelos en los mitos —atestiguados aquí y allá por todo el mundo— que explican el origen de la muerte o del mal por falta de vigilancia o imprevisión del creador. Es notoria la diferencia con respecto a la concepción más antigua, que comparte también Zaratustra: Ahura Mazda engendra dos espíritus, pero *el espíritu malo elige libremente su manera de ser* (véase § 103). El Señor Sabio no es responsable directo de la aparición del mal. También en numerosas religiones arcaicas implica el ser supremo una *coincidentia oppositorum*, pues constituye la totalidad de lo real. Pero en el mito zurvanista, al igual que en otros mitos análogos, el mal es producido por el mismo gran dios, aunque involuntariamente. De todos modos, al menos en la tradición recogida por Eznik, Zurván no desempeña nin-

19. Véase nuestro estudio «Le Diable et le Bon Dieu», en *De Zalmoxis à Gengis Khan*, págs. 81-230.

20. *Gran Bundahishn*, 3,20.

21. Véase S. Levi, *La doctrine du sacrifice dans les Brāhmanas*, 1898, pág. 138.

gún cometido en la creación cósmica, sino que él mismo se reconoce *deus otiosus* al ofrecer a sus hijos gemelos los símbolos de la soberanía (el *barsom* a Ohrmazd y, según el libro pahlevi *Zātspram*, «un utensilio hecho de la sustancia misma de la sombra» a Ahrimán).

## 214. La función escatológica del tiempo

En la medida en que nos es posible orientarnos en las capas sucesivas de los textos pahlevis y sus reelaboraciones (llevadas a cabo cuando el mazdeísmo se convirtió en la Iglesia oficial del Imperio sasánida [226-635] e incluso después de la conquista musulmana), el zurvanismo se parece sobre todo a una teología sincretista elaborada por los magos[22] medos más que a una religión independiente. En efecto, no se ofrecen sacrificios a Zurván, y lo que es más, este dios primordial es mencionado siempre junto a Ohrmazd y Ahrimán. Precisemos que la doctrina de los milenios implicaba siempre, de una o de otra manera, la referencia a Zurván, bien como dios cósmico del tiempo, bien simplemente como símbolos o personificación del tiempo. Los nueve mil o doce mil años que abarca la historia del mundo son interpretados por referencia a la persona misma de Zurván. Según ciertas fuentes siríacas,[23] Zurván está rodeado de otros tres dioses, que en realidad son hipóstasis suyas, Asoqar, Frasoqar y Zaroqar. Estos nombres se explican por los epítetos avésticos *aršōkara* («que hace viril»), *frašokara* («que hace espléndido») y *maršokara* («que hace viejo»)[24] Se trata evidentemente del tiempo existencial, como puede ser captado a lo largo de las tres etapas de la vida humana: juventud, madurez viril, ancianidad. En el plano cósmico, ca-

22. G. Widengren ha puesto de relieve las relaciones entre el zurvanismo y los magos medos; véase *Les religions de l'Iran*, págs. 320 y sigs.

23. Los textos han sido traducidos por R. C. Zaehner, *Zurvan*, págs. 435, 439, 440 y sigs. Véase el comentario de J. Duchesne-Guillemin, *op. cit.*, págs. 317 y sigs.

24. H. S. Nyberg, «Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes», págs. 89 y sigs.; R. C. Zaehner, *Zurvan*, págs. 221 y sigs.; G. Widengren, *op. cit.*, págs. 317 y sigs.

da uno de estos tres momentos temporales puede ser referido a un período de tres mil años. Esta «fórmula de los tres tiempos» aparece en las Upanishads y en Homero.[25] Por otra parte, en los textos pahlevis se emplea una fórmula análoga; por ejemplo, Ohrmazd «era, es y será», y se dice que «el tiempo de Ohrmazd» (*zamān i Ohrmazd*) «era, es y será siempre».[26] Pero Zurván (= Zaman) es también «el que era y será todas las cosas».[27]

En resumen, las imágenes y el simbolismo temporales están atestiguados indiferentemente en contextos zoroastristas o zurvanistas. Lo mismo se observa con respecto al ciclo de los doce mil años, que desempeña un cometido en las especulaciones zurvanistas. Zurván aparece como un dios de cuatro rostros, y diversas tétradas cosmológicas sirven para circunscribirle, como conviene a un antiguo dios celeste del tiempo y del destino.[28] Si reconocemos al dios Zurván en el «tiempo ilimitado» (*zaman i akarānak*), se diría que trasciende a Ohrmazd y Ahrimán, pues se afirma que «el tiempo es más poderoso que las dos creaciones».[29]

También podemos seguir las polémicas entre la ortodoxia mazdeísta, que endureció progresivamente el dualismo, y la teología zurvanista. La idea de que Ohrmazd y Ahrimán son hermanos, engendrados por Zurván, es naturalmente condenada en un pasaje del *Dēnkart*.[30] De ahí que en los libros pahlevis ortodoxos nunca se plantee el problema de los orígenes de los dos adversarios. Ohrmazd y Ahrimán existen desde la eternidad, pero el adversario dejará de existir en un determinado momento, en el futuro. Se entiende que

25. Véase G. Widengren, *op. cit.*, pág. 319, n. 4; véase Homero, *Ilíada* I, 70.

26. Véase el texto trad. R. C. Zaehner, *op. cit.*, pág. 278.

27. Véase el texto en R. C. Zaehner, ibíd., págs. 232 y 283; véase G. Widengren, *op. cit.*, págs. 318 y sigs.

28. Véanse H. S. Nyberg, «Questions de cosmogonie», pág. 57; R. C. Zaehner, *op. cit.*, págs. 54, 97 y sigs.

29. Fragmento del primer capítulo del *Bundahishn*, trad. G. Widengren, *op. cit.*, pág. 325.

30. *Dēnkart* (M 829; 1-5), a propósito de la exegesis del texto gáthico sobre los dos espíritus (*Yasna*, 30,3); véase J. Duchesne-Guillemin, *op. cit.*, págs. 185 y sigs.

también para el mazdeísmo tenga importancia capital el tiempo y la doctrina de los milenios.

Según la teología mazdeísta, el tiempo no sólo es indispensable para la creación, sino que además hace posible la destrucción de Ahrimán y la supresión del mal.[31] En efecto, Ohrmazd creó el mundo a fin de vencer y aniquilar al mal. La cosmogonía presupone ya una escatología y una soteriología. De ahí que el tiempo cósmico ya no sea circular, sino lineal; tiene un principio y tendrá un final. La duración temporal es la consecuencia indirecta del ataque de Ahrimán. Al crear el tiempo lineal y limitado como intervalo en el que tendrá lugar el combate contra el mal, Ohrmazd le ha conferido a la vez un sentido (escatología) y una estructura dramática (guerra ininterrumpida hasta la victoria final), lo que equivale a decir que creó el tiempo limitado como *historia* sagrada. Ahí radica la gran originalidad del pensamiento mazdeísta, que interpreta la cosmogonía, la antropogenia y la predicación de Zaratustra como momentos consecutivos de una sola historia sagrada.

## 215. Las dos creaciones: «mēnok» y «gētik»

Según el capítulo primero del *Bundahishn*, Ohrmazd y Ahrimán existen desde la eternidad, pero mientras que Ohrmazd, infinito en el tiempo, es delimitado por Ahrimán en el espacio, Ahrimán es limitado tanto en el espacio como en el tiempo, ya que en un determinado momento dejará de existir. Dicho de otro modo: en el mazdeísmo, Dios es originalmente finito, ya que está circunscrito por su adversario, Ahrimán.[32] Esta situación se prolongaría por toda la eternidad de no haber atacado primero Ahrimán. Ohrmazd respondió

31. En el *Bundahishn* (I, 1; véase R. C. Zaehner, *Teachings of the Magi*, pág. 35), Ohrmazd aparece todavía con tres nombres: el Tiempo, el Espacio y la Religión. La cuaternidad está adaptada del zurvanismo, pero es necesaria para explicar la creación; véase J. Duchesne-Guillemin, *op. cit.*, págs. 309-310.

32. R. C. Zaehner, *Teachings of the Magi*, pág. 30.

creando el mundo, lo que le permite hacerse infinito también en el espacio. De este modo, Ahrimán contribuye a la perfección de Ohrmazd. Dicho de otro modo: el mal, inconsciente e involuntariamente, ayuda al triunfo del bien, concepción que reaparece constantemente en la historia y que apasionaba a Goethe.

Ohrmazd prevé en su omnisciencia el ataque y produce una creación «ideal» o «espiritual». El término utilizado, *mēnoḳ*, resulta difícil de traducir, pues se refiere a un mundo que puede ser lo mismo perfecto que embrionario. Según los distintos textos, lo que es *mēnoḳ* es perfecto;[33] el mundo era inmortal al principio;[34] en estado de *mēnoḳ*, la creación era perfecta, y a lo largo de los tres mil años que duró, estaba «sin pensamiento, sin movimiento, impalpable».[35] En lo que más se insiste es en el carácter celeste y espiritual del estado de *mēnoḳ*. «He venido del mundo celeste (*mēnoḳ*)», se dice en un texto del siglo IV, «no ha sido en el mundo terreno (*ǧētiḳ*) donde empecé a existir. He sido manifestado originalmente en estado espiritual, mi estado original no es el estado terreno».[36] Precisemos, sin embargo, que no se trata de una existencia abstracta, de un mundo platónico de ideas. El estado de *mēnoḳ*, por el contrario, puede definirse como espiritual y concreto a la vez.

En el drama cósmico y en la historia del mundo se distinguen cuatro etapas. Durante el primer tiempo se produce la agresión de Ahrimán y las tinieblas contra el mundo luminoso de Ohrmazd. (Se trata de un dualismo de tipo acósmico, pues en la doctrina de Zaratustra, Ahura Mazda es creador tanto de la luz como de las tinieblas.)[37] Antes de transferir la creación del estado espiritual (*mēnoḳ*) al estado material (*ǧētiḳ*), Ohrmazd pide a los Fravashis (espíritus

33. *Dātastān i Dēnīḳ*, 37,3 y sigs.

34. *Dēnkart*, 9,37,5.

35. *Bundahishn*, I 6. Véanse otros textos citados y comentados por J. Duchesne-Guillemin, *op. cit.*, págs. 310-311; véase también M. Boyce, *A History of Zoroastrianism* I, págs. 229 y sigs.

36. *Pand Nāmaḳ i Zartusht* (= *Libro de los consejos de Zartusht*), estrofa 2, trad. H. Corbin, «Le Temps cyclique dans le mazdéisme», pág. 151.

37. *Yasna*, 44,5.

preexistentes que residen en el cielo) que acepten una existencia corpórea en la tierra para combatir contra las fuerzas del mal,[38] cosa que los Fravashis aceptan. En ello se trasluce el apego a la vida encarnada, al trabajo y, en última instancia, a la materia, rasgo específico del mensaje de Zaratustra. Es clara la diferencia con respecto al pesimismo gnóstico y maniqueo.[39] En efecto, antes de la agresión de Ahrimán, la creación material (*gētik*) era en sí misma buena y perfecta; si se corrompió, fue por el ataque de Ahrimán, que introdujo el mal en ella. El resultado fue el estado de «mezcla» (*gumēcišn*) en que a partir de entonces se halla toda la creación, estado que ya no desaparecerá sino después de la purificación final. Ahrimán y sus huestes demoníacas echan a perder el mundo material al penetrar en él y mancharlo con sus creaciones dañinas, pero sobre todo al instalarse en el cuerpo de los hombres. En efecto, algunos textos dan a entender que Ahrimán no responde a la creación material de Ohrmazd con una creación *gētik* de orden negativo, sino que para corromper el mundo le basta con penetrar y habitar en él. «En consecuencia, cuando Ahrimán deje de tener su morada en los cuerpos de los hombres, será eliminado del mundo entero.»[40]

La agresión de Ahrimán se describe en términos patéticos: desgarra la periferia del cielo, penetra en el mundo material (*gētik*), mancha las aguas, envenena la vegetación y de ese modo provoca la muerte del toro primordial.[41] Ataca a Gayomart, el primer hombre, que es manchado por la Prostituta, a través de la cual mancha Ahrimán a todos los hombres. (Sin embargo, Gayomart estaba destinado a vivir aún treinta años después de la agresión.) A continuación, Ahrimán se arroja en el fuego sagrado y lo mancha, provocan-

38. *Bundahishn*, cap. I, trad. R. C. Zaehner, *Zurvan*, pág. 336.

39. Para el mazdeísmo, el dualismo radical de Mani representaba la herejía por excelencia.

40. *Dēnkart*, VI, 264, trad. S. Shaked, «Some notes on Ahreman», pág. 230.

41. De su médula nacen las plantas alimenticias y medicinales, de su esperma son producidos los animales útiles. Se advierten las reminiscencias de un mito de tipo «Hainuwele»; véase § 11. Sobre la muerte del toro, véanse J. Duchesne-Guillemin, *op. cit.*, págs. 323-324; M. Boyce, *op. cit.*, págs. 138 y sigs., 231.

do el humo. Pero aún en el apogeo de su poder, Ahrimán permanece cautivo en el mundo material, pues, al cerrarse, el cielo lo circunscribe en la creación como en una trampa.[42]

## 216. De Gayomart a Saoshyant

Gayomart es hijo de Ohrmazd y Spandarmat, la tierra; al igual que otros macrántropos míticos, tiene forma redonda y «brilla como el sol».[43] Cuando muere, de su cuerpo nacen los metales; su simiente es purificada por la luz del sol y una tercera parte de la misma cae en tierra y produce el ruibarbo, del que nacerá luego la primera pareja humana, Masye y Masyane. Dicho de otro modo: la pareja primordial nace del antepasado mítico (Gayomart) y de la Tierra Madre, y su primera forma es vegetal (mitologema difundido por todo el mundo). Ohrmazd les ordena hacer el bien, no adorar a los demonios y abstenerse de alimentos. En efecto, Masye y Masyane proclaman a Ohrmazd como creador, pero ceden a la tentación de Ahrimán y proclaman que éste es el creador de la tierra, del agua y de las plantas. A causa de esta «mentira», la pareja es condenada y sus almas permanecerán en el infierno hasta la resurrección.

Durante treinta días viven privados de alimento, pero luego maman la leche de una cabra y aparentan que les desagrada; fue una segunda mentira que fortaleció a los demonios. Este episodio mítico puede interpretarse de dos maneras: a) el pecado de la «mentira», o b) el pecado de haber comido, es decir, de fundamentar la condición humana; en efecto, en numerosos mitos arcaicos la pareja primordial no tiene necesidad de alimentarse. Por otra parte, según la creencia irania, al final de los tiempos renunciarán los hombres al hábito de comer y beber.[44] Pa-

42. Ahrimán ya no puede atacar al cielo, pues los Frahvasis, armados de lanzas, defienden ahora las «fortalezas del cielo»; vease R. C. Zaehner, *Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, pág. 270.

43. Platón, *Symp.*, 189 d y sigs.

44. *Bundahishn*, trad. R. C. Zaehner, *Teachings of the Magi*, pag. 145; véase, id., *Zurvan*, pag. 352.

san treinta días más y Masye y Masyane sacrifican un animal manso y lo asan. Ofrecen una porción al fuego y otra a los dioses, lanzándola al aire, pero un buitre la arrebata. (Poco tiempo después es un perro el primero que come la carne.) Esto puede significar que Dios no aceptó la ofrenda, pero también que el hombre no debe ser carnívoro. Durante cincuenta años, Masye y Masyane no experimentan ningún deseo sexual. Pero se ayuntan y nacen dos gemelos, «tan deliciosos» que la madre devora uno de ellos y el padre el otro. Ohrmazd suprime entonces el gusto por los niños, para que sus padres los dejen con vida.[45] A continuación, Masye y Masyane tienen otras parejas de gemelos, que serán los antepasados de todas las razas humanas.

El mito de Gayomart (avéstico *gaya maretan*, «vida mortal») es muy significativo en orden a valorar el trabajo de los teólogos zoroastristas en su reinterpretación de la mitología tradicional. Como Ymir o Purusha, Gayomart es un macrántropo primordial y andrógino, pero su sacrificio es diversamente valorado. De su cuerpo ya no se crea la totalidad del mundo, sino únicamente los metales —dicho de otro modo, los planetas— y, de su semilla, el ruibarbo que da origen a la primera pareja humana. Del mismo modo que en la especulación judía posterior se atribuyen a Adán unos rasgos cosmológicos y a la vez unas virtudes espirituales eminentes, Gayomart es elevado a una posición excepcional. En la historia sagrada mazdeísta aparece al lado de Zaratustra y Saoshyant. En efecto, en la creación material (*gētē*) recibe Gayomart la primera revelación de la Buena Religión.[46] Puesto que sobrevivió treinta años a la agresión de Ahrimán, pudo transmitir la revelación a Masye y Masyane, que a su vez la comunicaron a sus descendientes. La teología mazdeísta proclama a Gayomart hombre justo y perfecto por excelencia, igual a Zaratustra y Saoshyant.[47]

45. *Greater Bundahishn* XIV, § 14, trad. R. C. Zaehner, *Teachings*, pág. 73; véase otra traducción en A. Christensen, *Le premier homme et le premier roi* I, págs. 19-20.

46. *Dēnkart*, 7,1,4, trad. M. Mole, *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien*, pág. 504.

47. Vease los textos citados por M. Mole y su comentario, *op. cit.*, págs. 485 y sigs., 521.

Obra de teólogos tardíos, la exaltación de Gayomart terminó por significar una rehabilitación de la humanidad. En efecto, el hombre fue creado bueno y dotado de un alma y un cuerpo inmortal, al igual que Gayomart. La muerte fue introducida en el mundo material por Ahrimán, como consecuencia del pecado de los antepasados. Sin embargo, como observa Zaehner,[48] para el zoroastrismo, el pecado original no es propiamente un acto de desobediencia, sino un error de juicio; en efecto, los antepasados se equivocaron al tomar a Ahrimán como creador. Pero Ahrimán no logró matar el alma de Gayomart ni, en consecuencia, las almas de los hombres. Éstas, por otra parte, son las mejores aliadas de Ohrmazd, ya que el hombre es el único ser del mundo material dotado de libre albedrío. Pero el alma no puede actuar sino a través del cuerpo en el que mora, de modo que el cuerpo es el instrumento o el «vestido» del alma. Por otra parte, el cuerpo no está hecho de tinieblas (como afirman los gnósticos), sino de la misma sustancia que el alma; en el principio, el cuerpo era brillante y perfumado, pero la concupiscencia lo volvió hediondo. Sin embargo, después del juicio escatológico, el alma recuperará un cuerpo resucitado y glorioso.[49]

En resumen, gracias a su facultad de elegir entre el bien y el mal, el hombre no sólo asegura su salvación, sino que además puede cooperar a la obra redentora de Ohrmazd. Como ya hemos visto (véase § 104), todo sacrificador contribuye a la «transfiguración» del mundo al restaurar en su propia persona la situación de pureza que precedió a la «mezcla» (*gūmecišn*) producida por el ataque de Ahrimán. En efecto, para el mazdeísmo, la creación material —es decir, la materia y la vida— *es buena en sí misma* y merece ser purificada y restaurada. La doctrina de la resurrección de los cuerpos proclama de hecho el valor inestimable de la creación. Se trata de la más audaz y rigurosa valoración religiosa de la materia que se conoce antes de las «filosofías quimistas» occidentales del siglo XVII (véase el tercer volumen).

48. *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, pág. 267.

49. Véanse los pasajes del *Dēnkart* traducidos y comentados por R. C. Zaehner, *op. cit.*, págs. 273 y sigs.

Durante los tres mil años que median entre la muerte de Gayomart y la aparición de la pareja primordial, por un lado, y el advenimiento de Zaratustra, por otro, se desarrolló una serie de reinos legendarios, entre los que destacan los de Yim (Yama), Azdahak y Freton. Zaratustra *aparece en el centro de la historia*, a igual distancia de Gayomart y del Salvador futuro, Saoshyant. (Según una tradición del siglo IV d.C., Saoshyant nacerá de una virgen que se bañará en el lago Kasaoya, cuyas ondas conservan milagrosamente la semilla de Zaratustra.) Como hemos visto ya (véanse §§ 104, 112), la revelación final (*fraŝo-kereti*) tendrá lugar a continuación de un sacrificio ofrecido por Saoshyant. Los libros pahlevis describen más pormenorizadamente los episodios de este argumento escatológico. Ante todo, durante los tres últimos milenios, los hombres se abstendrán gradualmente de comer carne, leche y plantas, para nutrirse finalmente de agua tan sólo. Según el *Bundahishn*, esto es precisamente lo que les ocurre a los viejos que se aproximan a su fin.

En realidad, la escatología toma los actos y los gestos de los antepasados para anularlos. De ahí que el demonio Az (la concupiscencia), careciendo ya de poder sobre los hombres, se verá obligado a devorar a los demonios. A la muerte del toro primordial por Ahrimán corresponde el sacrificio escatológico del buey Hathayos, realizado por Saoshyant y Ohrmazd. El brebaje preparado con su grasa o su tuétano, mezclado con *haoma* blanco, hará inmortales a los hombres resucitados. En su calidad de hombre primordial, Gayomart será el primer resucitado. Se repetirán los combates que tuvieron lugar en el principio; reaparecerá el dragón Azdahak y pedirá que resucite Freton, que le había vencido *in illo tempore*. Los dos ejércitos se enfrentarán en la batalla final, y cada combatiente tendrá su adversario preestablecido. Ahrimán y Az serán los últimos en caer bajo los golpes de Ohrmazd y de Sroz.[50]

50. Véanse *Bundahishn*, 34,23; J. Duchesne-Guillemin, *op. cit.*, págs. 350 y sigs.; R. C. Zaehner, *Dawn and Twilight*, págs. 309 y sigs. Se trata con seguridad de un mito escatológico indoeuropeo conservado todavía en la India brahmánica y entre los germanos; véanse §§ 177, 192.

Según ciertas fuentes, Ahrimán quedará reducido para siempre a la impotencia; según otras, será expulsado por el mismo agujero por el que penetró en el mundo, para ser aniquilado.[51] Un incendio gigantesco hará descender metales fundidos de las montañas; en este río de fuego, abrasador para los malvados, como de leche tibia para los justos, serán purificados los cuerpos resucitados durante tres días. La combustión hará que terminen por desaparecer las montañas, mientras que los valles se colmarán y quedarán cerradas las aberturas que comunican con los infiernos. (La tierra llana, como es sabido, viene a ser una imagen del paraíso, primordial o escatológico.) Después de la renovación, los hombres, libres ya del peligro de pecar, vivirán eternamente, gozando de unas bienaventuranzas a la vez carnales (por ejemplo, se reunirán las familias) y espirituales.

## 217. Los Misterios de Mitra

Según Plutarco,[52] los piratas de Cilicia «celebraban en secreto los Misterios» de Mitra; vencidos y capturados por Pompeyo, difundieron este culto por Occidente. Ésta es la primera referencia explícita a los Misterios de Mitra.[53] Ignoramos el proceso que sirvió para que el dios iranio exaltado por el *Mihryasht* (véase § 111) se convirtiera en el Mitra de los Misterios. Su culto se desarrollaría verosímilmente entre los *magoi* establecidos en Asia Menor y en Mesopotamia. Dios campeón por excelencia, Mitra se había convertido en protector de los soberanos partos. El monumento funerario de Antíoco I de Comagene (69-34 a.C.) muestra al dios estrechando la mano del rey. Pero el culto regio de Mitra no implicaba, al parecer, ningún rito se-

51. *Mēnōk ī Xrat*, 8,11-15; *Dēnkart*, XII, 13; § 297; véanse las demás fuentes citadas por J. Duchesne-Guillemin, *op. cit.*, pág. 351; R. C. Zaehner, *op. cit.*, págs. 314 y sigs. y 351; G. Widengren, *Les rel. de l'Iran*, pags. 230 y sigs.

52. *Pomp.* XXIV, 5.

53. Todas las demás fuentes (literarias, epigráficas y arqueologicas) sobre el culto y su penetración en Occidente se remontan únicamente a los primeros siglos de la era cristiana.

creto; desde finales de la época aqueménida, las grandes ceremonias de *Mithrakana* se celebraban en público.

La teología y la mitología de los Misterios mitraicos nos son conocidas especialmente a través de los monumentos figurativos. Los literarios son escasos y se refieren principalmente al culto y a la jerarquía de los grados iniciáticos. Uno de aquellos mitos narraba el nacimiento de Mitra de una roca (*de petra natus*), al igual que el antropomorfo Ullikummi (§ 46), el frigio Agditis (§ 207) y un célebre héroe de la mitología osseta.[54] De ahí que la caverna desempeñara un cometido capital en los Misterios de Mitra. Por una parte, según Al-Bîrûni, la víspera de su entronización se retiraba el monarca parto a una gruta, mientras que sus súbditos le veneraban como a un recién nacido, más exactamente, como a un niño de origen sobrenatural.[55] Las tradiciones armenias hablan de una caverna en la que se encerraba Meher (es decir, Mihr, Mitra) y de la que salía una vez al año. En efecto, el nuevo rey era Mitra reencarnado y renacido.[56] Aparece de nuevo este tema iranio en las leyendas cristianas de la gruta de Belén llena de luz.[57] En resumen, el nacimiento milagroso de Mitra formaba parte de un gran mito iranio-sincretista del Cosmócrata-Redentor.

El episodio mitológico esencial incluye el rapto del toro por Mitra y su sacrificio por orden del Sol, según parece desprenderse de ciertos monumentos. La inmolación del toro figura casi en la totalidad de los monumentos, bajorrelieves y pinturas, de carácter mitraico. Mitra cumple con disgusto su misión; volviendo la cabeza, sujeta con una mano los ollares del toro y con la otra le hunde el cuchillo en el flanco. «Del cuerpo de la víctima moribunda nacieron todas las hierbas y plantas saludables ... De su médula espinal germinó el tri-

54. Véase G. Dumézil, *Légendes sur les Nartes*, págs. 192 y sigs.

55. Al-Bîrûni, *India* II (trad. Sachau), pág. 10.

56. G. Widengren, *Iranisch-semitische Kulturbegegnung*, pág. 65; íd., *Les rel. de l'Iran*, pág. 269. Véanse otros ejemplos en S. Hartman, *Gaγōmart*, pág. 60, n. 2; 180, n. 6. Véase también I. Gershevitch, en *Mithraic Studies*, págs. 85 y sigs., 356.

57. Véanse M. Eliade, *Méphistophéles et l'androgyne*, págs. 61 y sigs.; íd., *De Zalmoxis à Gengis Khan*, págs. 37 y sigs.

go que da el pan, y de su sangre, la vid, que produce el licor sagrado de los Misterios.»[58] En un contexto zoroastrista, el sacrificio del toro por Mitra resulta enigmático. Como ya hemos visto (§ 215), la muerte del toro primordial se debe a Ahrimán. Un texto tardío,[59] sin embargo, narra los efectos beneficiosos de aquella inmolación: de la semilla del toro primordial, purificada por la luz de la luna, nacen las especies animales, mientras que de su cuerpo brotan las plantas. Desde el punto de vista de la morfología, esta «muerte creadora» se explica mejor en una religión de tipo agrario que en un culto iniciático.[60] Por otra parte, como acabamos de ver (§ 216), al final de los tiempos será sacrificado el buey Hathayos por Saoshyant y Ohrmazd, y el licor compuesto de su grasa o de su médula espinal hará inmortales a los hombres. Podríamos relacionar, por consiguiente, la hazaña de Mitra con este sacrificio escatológico; en tal caso podríamos decir que la iniciación en los Misterios de Mitra anticipa la renovación final, es decir, la salvación del *mystēs*.[61]

La inmolación del toro tiene lugar en la caverna, en presencia del sol y la luna. La estructura cósmica del sacrificio queda indicada por los doce signos del zodíaco o los siete planetas, junto con los símbolos de los vientos y de las cuatro estaciones. Dos personajes, Cautes y Cautopates, vestidos al estilo de Mitra y cada uno de ellos con una antorcha encendida en la mano, miran atentamente la hazaña del dios; representan otras dos epifanías de Mitra en su calidad de dios solar (en efecto, el Pseudo-Dionisio habla del «triple Mitra»).[62]

58. F. Cumont, *Les Mystères de Mithra*, 2.ª ed., pág. 113. Véase íd., *Textes et Monuments figurés relatifs aux Mysteres de Mithra* I, págs. 197 y sigs., 186 y sigs.

59. *Bundahishn* VI, E, 1-4.

60. G. Widengren recuerda un ritual babilonio tardío, *Kalu*, en el que se sacrifica un toro para asegurar la fecundidad cósmica; véase *Iranisch-semitische Kulturbegegnung*, págs. 51 y sigs.

61. Para una interpretación análoga de la tauroctonía, véase J. R. Hinnels, en *Mithraic Studies*, págs. 305 y sigs. Por otra parte, desde H. Windischmann (1859), numerosos iranólogos han señalado las sorprendentes similitudes entre Mitra y Saoshyant. Véase J. R. Hinnels, *op. cit.*, pág. 311 y n. 132, con referencias.

62. *Epist.* VII.

Las relaciones entre Mitra y *Sol* plantean un problema que aún no ha sido resuelto; por una parte, si bien es inferior a Mitra, *Sol* le ordena sacrificar el toro; por otra, Mitra es llamado en las inscripciones *Sol invictus*. Algunas escenas muestran a *Sol* arrodillado ante Mitra y en otras ambos dioses se estrechan la mano. En cualquier caso, Mitra y *Sol* sellan su amistad en un banquete en el que comparten la carne del toro. El festín tiene lugar en la caverna cósmica. Los dos dioses son servidos por asistentes que llevan máscaras de animales. Este banquete constituye el modelo de las comidas rituales en las que los iniciados, con máscaras que significaban sus grados, servían al jefe (*pater*) del conventículo. Se supone que poco después tiene lugar la ascensión de *Sol* al cielo, escena figurada en numerosos bajorrelieves. También Mitra se eleva al cielo; algunas imágenes lo presentan corriendo detrás del carro solar.

Mitra es el único dios que no sufre el destino trágico de las restantes divinidades mistéricas. De ahí podemos concluir que el argumento de la iniciación mitraica no incluía pruebas que evocaran la muerte y la resurrección. Antes de la iniciación los aspirantes se comprometían mediante juramento (*sacramentum*) a guardar secreto de los Misterios. Un texto de san Jerónimo[63] y numerosas inscripciones nos han transmitido la nomenclatura de los siete grados de la iniciación: cuervo (*corax*), desposado (*nymphus*), soldado (*miles*), león (*leo*), persa (*perses*), corredor del sol (*heliodromus*) y padre (*pater*). Se concedía la admisión a los primeros grados incluso a niños a partir de la edad de siete años; es de suponer que recibirían una determinada educación religiosa y aprenderían los cánticos e himnos. La comunidad de los iniciados se dividía en dos grupos: los «servidores» y los «participantes», el segundo integrado por los iniciados a partir del grado de *leo*.[64]

Ignoramos los detalles de la iniciación en los diversos grados. En sus polémicas contra los «sacramentos» mitraicos (iinspirados por Sa-

63. *Epist.* CVII, *ad Laetam*.

64. Véase F. Cumont, *Textes et Monuments figurés* I, pág. 317 y II, pág. 42, donde se cita un fragmento de Porfirio, *De abstinentia* IV, 16.

tanás!), los apologetas cristianos aluden al «bautismo», que, verosímilmente, introducía al neófito en la nueva vida.[65] Es probable que este rito se reservara al iniciado que se preparaba para el grado de *miles*.[66] Sabemos que se le ofrecía una corona, pero el *mystēs* debía rechazarla, diciendo al mismo tiempo que «Mitra era su única corona».[67] Luego se le marcaba en la frente con un hierro al rojo[68] o era purificado con una antorcha encendida.[69] En la iniciación para el grado de *leo* se vertía miel en las manos del candidato y se le untaba con ella la lengua. La miel, en efecto, era el alimento de los recién nacidos y de los bienaventurados.[70]

Según un autor cristiano del siglo IV, se vendaba los ojos del candidato, mientras le rodeaba una tropa frenética, imitando los unos el graznido del cuervo y agitando sus alas o rugiendo como leones los otros. Algunos candidatos, ligadas las manos con tripas de pollo, debían saltar por encima de una fosa llena de agua. Llegaba luego un personaje empuñando una espada, cortaba las tripas y se declaraba libertador.[71] Las escenas de iniciación representadas

65. Tertuliano, *De praescr. haeret.* XL.; véase F. Cumont, *Textes et Monuments* II, pág. 51.

66. A. Loisy, *Mystères païens et mystère chrétien*, pág. 173. Ignora la prueba iniciática propia del *corax*; según Porfirio, *De abstinentia* IV, 16, los «cuervos» son los auxiliares. (Recordemos que el cuervo es el mensajero que transmite a Mitra la orden de inmolar al toro dada por el Sol.) Los emblemas específicos del grado de *nymphus* eran una antorcha (la de los matrimonios), una diadema (alusión a Venus) y una lámpara, símbolo de la «luz nueva» a la que en adelante tendría acceso el iniciado.

67. Tertuliano, *De corona* XV (= F. Cumont, *Textes et monuments* II, pág. 50).

68. *De praescr. haeret.* XL.

69. Luciano, *Menipo* VII.

70. Porfirio, *De antro nymph.* XV (= F. Cumont *Textes et Monuments* II, pág. 40). Se ponía miel en la lengua de los recién nacidos. En la tradición irania, la miel procedía de la luna. Véase F. Cumont, *op. cit.* I, pág. 320.

71. Pseudo-Agustín, *Quaest. vet. et nov. Text.* CXIV, 12 (= F. Cumont, *Textes et Monuments* II, pág. 8). Algunos autores ponen en duda la autenticidad de esa noticia, pero, como dice Loisy, «su mismo carácter grosero certifica su autenticidad; lo que afirma nuetro autor hace suponer que se daba de todo ello una interpretación simbólica cuyo sentido él desconocía o no se preocupó de explicar»; véase *op. cit.*, pág. 183.

en las pinturas de un mitreo de Capua hacen verosímiles algunas de estas pruebas iniciáticas. Una de las escenas mejor conservadas es descrita por Cumont como sigue: «El *mystēs* aparece desnudo y sentado, con una venda sobre los ojos y las manos quizás atadas a la espalda. El mistagogo se le acerca por detrás, como para empujarle. Frente a él, un sacerdote vestido al estilo oriental y cubierto con un gorro frigio avanza mientras tiende hacia el *mystēs* una espada. En otras escenas el *mystēs* aparece desnudo y arrodillado o incluso tendido en el suelo».[72] Sabemos también que el *mystēs* debía asistir a una muerte simulada y que se le mostraba una espada manchada con la sangre de la víctima.[73] Es muy probable que ciertos ritos iniciáticos incluyeran combates con un maniquí. En efecto, el historiador Lampridio escribe que el emperador Cómmodo manchó los Misterios de Mitra con un verdadero homicidio.[74] Se supone que, al presidir en calidad de *pater* la iniciación de un *miles*, Cómmodo le habría dado muerte, cuando lo único que debía hacer era simular el hecho.

Cada uno de los siete grados estaba protegido por un planeta: *corax* por Mercurio, *nymphus* por Venus, *miles* por Marte, *leo* por Júpiter, *perses* por la luna, *heliodromus* por el sol y *pater* por Saturno. Las relaciones astrales están claramente ilustradas en los mitreos de Santa Prisca y Ostia.[75] Por otra parte, Orígenes habla[76] de una escala de siete peldaños hechos de distintos metales (plomo, estaño, bronce, hierro, cierta aleación, plata y oro) y asociados a las diferentes divinidades (el plomo a Kronos, el estaño a Afrodita, etc.). Es muy probable que aquella escala desempeñara una función ritual que ignoramos, al mismo tiempo que serviría para simbolizar el conventículo mitraico.

72. F. Cumont, *Les religions orientales*, pág. 142, lámina XII. M. I. Vermaseren, *Mithra*, pág. 132-133, figs. 51-53, reproduce otras escenas del mitreo de Capua.

73. F. Cumont, *Les Mystères de Mithra*, pág. 135.

74. *Commodus* IX. Véase F. Cumont, *Textes et monuments* II, pág. 21.

75. Ferrua, *Il mitreo sotto la chiesa di Santa Prisca*, págs. 72 y sigs.; G. Becatti, *Scavi di Ostia* II: *I Mitrei*, Roma, 1954, págs. 108 y sigs.

76. *Contra Celsum* VI, 22.

## 218. «Si el cristianismo hubiera sido detenido...»

Cuando se estudian los Misterios de Mitra, parece inevitable citar la famosa frase de Ernest Renan: «Si el cristianismo hubiera sido detenido en su crecimiento por una enfermedad mortal, el mundo hubiera sido mitraísta».[77] Es de suponer que Renan se dejó impresionar por la popularidad de que gozaban los Misterios de Mitra en los siglos III y IV; lo cierto es que se sentía asombrado ante su difusión por todas las provincias del Imperio romano. En efecto, esta nueva religión mistérica imponía admiración por su potencia y su originalidad. El culto secreto de Mitra había logrado conjugar el sincretismo grecorromano con la herencia irania. En su panteón, los principales dioses del mundo clásico aparecían al lado de Zurván y otras divinidades orientales. Por otra parte, los Misterios de Mitra habían asimilado e integrado las corrientes espirituales específicas de la época imperial: la astrología, las especulaciones escatológicas, la religión solar (interpretada por los filósofos en el sentido de un monoteísmo solar). A pesar de la herencia irania, la lengua litúrgica era el latín. A diferencia de las restantes religiones orientales de salvación, dirigidas por corporaciones sacerdotales exóticas (egipcia, siria, fenicia), los jefes de los Misterios, los *patres*, se reclutaban entre las poblaciones itálicas y las de las provincias romanas. Además, el mitraísmo se diferenciaba de los restantes Misterios por la ausencia de ritos orgiásticos o monstruosos. Religión por excelencia de los soldados, este culto impresionaba a los profanos por la disciplina, la templanza y la moral de sus miembros, virtudes que recordaban la vieja tradición romana.

En cuanto a la difusión del mitraísmo, resultó verdaderamente prodigiosa: desde Escocia a Mesopotamia, desde el norte de África y España hasta Europa central y los Balcanes. Los santuarios han sido descubiertos sobre todo en las antiguas provincias romanas de Dacia, Pannonia y Germania (no parece que este culto llegara a penetrar ni en Grecia ni en Asia Menor). Sin embargo, ha de tenerse en

77. *Marc Aurele*, pág. 579.

cuenta que cada conventículo aceptaba como mucho cien miembros. Por consiguiente, en Roma, donde en un momento determinado había un centenar de santuarios, el número de adeptos no superaría la cifra de diez mil.[78] El mitraísmo era casi exclusivamente un culto secreto reservado a los soldados; su difusión seguía los movimientos de las legiones. Lo poco que sabemos de los ritos de iniciación recuerda las iniciaciones de las «sociedades de hombres» indoeuropeas (§ 175) más que las de los Misterios egipcios o frigios. En última instancia, como ya hemos señalado, Mitra era el único dios mistérico que no había pasado por la muerte. También se diferenciaba el mitraísmo de los restantes cultos secretos por ser el único que excluía a las mujeres. En una época en que la participación de las mujeres en los cultos de salvación había alcanzado un grado nunca antes conocido, tal prohibición hacía difícil, cuando no claramente improbable, la conversión del mundo al mitraísmo.

A pesar de todo, los apologetas cristianos temían la posible «competencia» del mitraísmo, pues veían en estos Misterios una imitación diabólica de la eucaristía. Justino[79] acusaba a los «demonios malignos» de haber prescrito el uso sacramental del pan y el agua; Tertuliano[80] hablaba de la «oblación del pan». En efecto, el banquete ritual de los iniciados conmemoraba el celebrado por Mitra y *Sol* después del sacrificio del toro. Es difícil precisar si tales festines constituían, para los iniciados mitraicos, una comida sacramental o si en realidad se parecían a tantos otros banquetes rituales comunes en época imperial.[81] En cualquier caso, no se puede negar la significación religiosa de los banquetes mitraicos (ni la de los restantes cultos mistéricos), ya que imitaban un modelo divino. El hecho mismo de que los apologetas los denunciaran enérgicamente como imitaciones diabólicas de la eucaristía denota su carácter sagrado. En lo que

78. Véase G. Widengren, «The Mithraic Mysteries», pág. 453.

79. *Apol.* LXVI.

80. *De praescr. haeret.* XL.

81. Véase I. P. Kane, «The Mithraic cult meal in its Greek and Roman environment», págs. 343 y sigs.

concierne al bautismo iniciático, era practicado también en otros cultos. Pero la semejanza con el mitraísmo resultaba aún más turbadora para los teólogos de los siglos II y III; el signo marcado con un hierro candente sobre la frente les recordaba la *signatio*, rito que completaba el sacramento bautismal. Por otra parte, ya desde el siglo II celebraban las dos religiones el nacimiento de su Dios en el mismo día (el 25 de diciembre) y compartían creencias semejantes sobre el fin del mundo, el juicio final y la resurrección de los muertos.

Pero todas estas creencias y argumentos mítico-rituales pertenecían al *Zeitgeist* de la época helenística y romana. Es verosímil que los teólogos de las diversas religiones sincretistas de salvación no dudaran en adoptar aquellas ideas y fórmulas de cuyo valor y éxito tuvieran constancia (ya hemos citado el caso de los Misterios frigios; véase § 207). En resumidas cuentas, lo importante era la experiencia personal y la interpretación teológica del argumento mítico-ritual revelado por las conversiones y las pruebas iniciáticas (bastará recordar las numerosas valoraciones de los sacramentos entre los no cristianos y en la historia del cristianismo).[82]

Muchos emperadores apoyaron al mitraísmo, especialmente por motivos políticos. En Carnutum, en el año 307 o 308, Diocleciano y otros *augusti* dedican un altar a Mitra, «el bienhechor del Imperio». Pero la victoria de Constantino en el Puente Milvio, en el año 312, sella la suerte del mitraísmo. Este culto recuperó su prestigio durante el breve reinado de Juliano. El filósofo-emperador se declaraba mitraísta. Después de su muerte, acaecida en el año 363, siguió un período de tolerancia, pero el edicto de Graciano del año 382 puso fin al apoyo oficial de que había gozado el mitraísmo. Como todas las religiones de salvación y los conventículos esotéricos, el culto secreto de Mitra, prohibido y perseguido, desapareció en cuanto realidad histórica. Otras creaciones del genio religioso iranio proseguirían su penetración en un mundo a punto de hacerse enteramente cristiano. A partir del siglo III, el exito del maniqueísmo sacude los ci-

82. Vease J. R. Hinnels, «Christianity and the Mystery Cults», pag. 20.

mientos de la Iglesia; la influencia del maniqueísmo se mantendrá durante toda la Edad Media. Por otra parte, algunas ideas religiosas iranias —concretamente ciertos motivos de la Navidad, la angelología, el tema del *magus*, la teología de la luz, ciertos elementos de la teología gnóstica— terminarán por ser asimilados en el cristianismo y el islam; en algunos casos es posible seguirles el rastro desde la alta Edad Media hasta el Renacimiento y la Ilustración.[83]

83. Vease el tercer volumen de la presente obra.

# Capítulo XXVIII

# Nacimiento del cristianismo

## 219. Un «oscuro judío»: Jesús de Nazaret

En el año 32 o 33 de nuestra era, un joven fariseo llamado Saulo, que se había distinguido por el ardor con que perseguía a los cristianos, iba de Jerusalén a Damasco. «De repente una luz celeste relampagueó en torno a él. Cayó a tierra y oyó una voz que le decía: Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues? Preguntó él: ¿Quién eres, Señor? Respondió la voz: Soy Jesús, a quien tú persigues. Levántate, entra en la ciudad y allí te dirán lo que tienes que hacer. Sus compañeros de viaje se habían detenido mudos de estupor, porque oían la voz, pero no veían a nadie. Saulo se levantó del suelo y, aunque tenía los ojos abiertos, no veía. De la mano lo llevaron hasta Damasco, y allí estuvo tres días sin vista y sin comer ni beber.» Finalmente, un discípulo, Ananías, instruido en una visión por Jesús, le impuso las manos y Saulo recuperó la vista. «Se levantó y lo bautizaron. Luego comió y le volvieron las fuerzas.»[1]

1. Hch 9,3-5,18-19. El autor de los Hechos de los Apóstoles volverá a narrar otras dos veces el encuentro con Cristo resucitado en el camino de Damasco: 22,4-21; 26,12-20. Los textos bíblicos se citan conforme a *Nueva Biblia Española*, Madrid, Cristiandad, 1975.

Todo esto ocurría dos o tres años después de la crucifixión. (Ignoramos la fecha exacta de la muerte de Jesús; pudo ocurrir entre el año 30 y el 33. La conversión de Pablo, por consiguiente, puede fijarse lo más pronto en el año 32 y lo más tarde en el 36.) Como veremos más adelante, la fe en Cristo resucitado constituye el elemento fundamental del cristianismo, especialmente del cristianismo de Pablo.[2] El hecho es de suma importancia, pues sus epístolas constituyen los primeros documentos en que se relata la historia de la comunidad cristiana, y las epístolas están transidas de un fervor inigualado: la certeza de la resurrección y, en consecuencia, de la salvación por Cristo. «Por fin —escribe el gran helenista Willamowitz-Moelendorf—, por fin expresa la lengua griega una ardiente experiencia espiritual.»[3]

Es importante poner de relieve otro hecho: el tiempo escaso —unos pocos años— que media entre la experiencia extática de Pablo y el acontecimiento que reveló la vocación de Jesús. En el año 15 del principado de Tiberio (el 28-29 d.C.), un asceta, Juan Bautista, empezó a recorrer la región del Jordán, «pregonando un bautismo, para que se arrepintieran y se les perdonaran los pecados».[4] El historiador Flavio Josefo lo describe como «un hombre honesto» que exhortaba a los judíos a practicar la virtud, la justicia y la piedad.[5] De hecho, era un auténtico profeta, iluminado, irascible y vehemente, en abierta rebelión contra las jerarquías política y religiosa judías. Jefe de una secta milenarista, Juan anunciaba la inminencia del Reino, pero sin reivindicar el título de Mesías. Su llamada tuvo un eco considerable. Entre los miles de personas que acudían de toda Palestina para recibir su bautismo se hallaba Jesús, originario de Nazaret de Galilea. Según la tradición cristiana, Juan reconoció en él al Mesías.

2. En la primera carta a los Corintios (15,1-2) hace una cuidadosa enumeración de todos aquellos a quienes se apareció Cristo resucitado.

3. Citado por G. Bornkamm, *Paul*, págs. 9-10.

4. Lc 3,1 y sigs.

5. *Ant jud.* XVIII, v. 2; §§ 116-119.

Ignoramos por qué motivos se hizo bautizar Jesús, pero lo cierto es que aquel bautismo le reveló la dignidad mesiánica. Esta revelación se expresa en los evangelios mediante la imagen del Espíritu de Dios que desciende como una paloma y la voz que viene del cielo y dice: «Éste es mi hijo amado, mi predilecto».[6] Después de ser bautizado se retiró Jesús al desierto. Los evangelios precisan que «el Espíritu lo empujó al desierto» para que Satanás lo pusiera a prueba.[7] Es evidente el carácter mitológico de esta tentación, pero su simbolismo revela la estructura específica de la escatología cristiana. Morfológicamente, el argumento está integrado por varias pruebas iniciáticas análogas a las de Gautama Buda (véase § 148). Jesús ayuna durante cuarenta días y cuarenta noches; Satanás lo «tienta». Primero le pide que haga milagros («di que estas piedras se conviertan en panes»; lo arrebata hasta el alero del templo de Jerusalén y le dice: «Si eres Hijo de Dios, tírate abajo») y finalmente le ofrece el poder absoluto, «todos los reinos del mundo con su esplendor». Dicho de otro modo: Satanás le ofrece el poder de aniquilar el Imperio romano (y con ello el triunfo militar de los judíos anunciado por los apocalipsis) a condición de que Jesús se postre ante él.[8]

Durante algún tiempo practicó Jesús el bautismo, al igual que Juan Bautista y probablemente con mayor éxito.[9] Pero al enterarse de que el profeta había sido encarcelado por Herodes, Jesús abandonó Judea y marchó a su país natal. Flavio Josefo explica el gesto de Herodes por el miedo: temía las consecuencias del influjo de Juan Bau-

6. Mt 3,16; véanse Mc 1,11; Lc 3,22.

7. Mc 1,12; Mt 4,1-10; Lc 4,1-13.

8. Ciertamente, el argumento de las «tentaciones» fue integrado más tarde en las tradiciones fabulosas recogidas en los evangelios, después del fracaso de la insurrección de los años 66-70, es decir, después de la destrucción del templo por los romanos. Pero, en el horizonte simbólico en que se desarrollaba la Iglesia, las «tentaciones» prefiguraban los milagros de Jesús (en efecto, poco después cambiaría el agua en vino y multiplicaría los panes y los peces) y el triunfo del cristianismo (pues, si bien el Imperio romano no fue destruido por la fuerza de una insurrección armada, terminaría por ser vencido, es decir, por hacerse cristiano).

9. Jn 3,22-24; 4,1-2.

tista sobre las masas y la consiguiente rebelión. En cualquier caso, lo cierto es que su encarcelamiento desencadenó la predicación de Jesús. Desde su llegada a Galilea, Jesús proclamaba el evangelio, es decir, la buena noticia: «Se ha cumplido el plazo, el reinado de Dios está cerca. Arrepentíos y creed la buena noticia».[10] Este mensaje expresa la esperanza escatológica que, con pocas excepciones, dominaba la religiosidad judía desde un siglo atrás. Siguiendo a los profetas y también a Juan Bautista, Jesús predecía la inminente transformación del mundo. Tal es la esencia de su predicación (véase § 220).

Rodeado de sus primeros discípulos, Jesús predicaba y enseñaba en las sinagogas y en los descampados, dirigiéndose sobre todo a los humildes y a los desheredados. Empleaba los medios didácticos tradicionales, se refería a la historia sagrada y a los personajes bíblicos más populares, extraía sus expresiones del fondo inmemorial de imágenes y símbolos, utilizaba sobre todo el lenguaje figurado de las parábolas. Como tantos otros «hombres divinos» del mundo helenístico, Jesús era sanador y taumaturgo, curaba toda clase de enfermedades y libraba de su angustia a los posesos. Fue por causa de algunos de estos prodigios por lo que recayó sobre él la sospecha de hechicería, crimen castigado con la muerte. «Echa los demonios con poder de Belzebú, el jefe de los demonios», decían algunos. «Otros, con mala idea, le exigían una señal que viniera del cielo.»[11] Su fama de exorcista y taumaturgo no ha sido olvidada por los judíos; una tradición del siglo I o II menciona a Yeshu, que «practicaba la hechicería y extraviaba a Israel».[12]

10. Mc 1,15; en Mt 4,17 se habla del reino de los cielos, pero las dos fórmulas son sinónimas.

11. Lc 11,15-16. Lucas entendió perfectamente que la exigencia de un «signo» y la acusación de hechicería constituían una unidad narrativa; los demás evangelios narran ambos episodios por separado; Mc 3,22; 8,11; Mt 12,24-38; 16,1; véase C. H. Dodd, *The Founder of Christianity*, pág. 179, n. 11.

12. Véase B. *Sanhedrin*, 43 a. El mismo texto aporta otras noticias cuya importancia se valorará más adelante, pues son independientes de las fuentes cristianas (véase pág. 394, n. 35). Las fuentes rabínicas son citadas y analizadas por J. Klausner, *Jesus of Nazareth*, págs. 17-47.

La predicación de Jesús no tardó en causar inquietud a los dos grupos política y religiosamente influyentes, los fariseos y los saduceos. Los primeros se sentían irritados por las libertades que se tomaba Jesús con respecto a la Torá. En cuanto a los saduceos, estaban preocupados por evitar las perturbaciones que suelen producirse como fruto de toda predicación mesiánica. En efecto, el reino de Dios predicado por Jesús recordaba a algunos el fanatismo religioso y la intransigencia política de los zelotas, que se negaban a reconocer la autoridad de los romanos, pues para ellos «sólo Dios era gobernador y dueño».[13] Al menos uno de los doce apóstoles, Simón el Fanático,[14] era un antiguo zelota. Por su parte, Lucas cuenta que, después de la crucifixión, uno de los discípulos dijo: «Nosotros esperábamos que él fuera el liberador de Israel».[15]

Uno de los episodios más espectaculares y misteriosos entre los que narran los evangelios pone de relieve el malentendido que se produjo a propósito del reino que proclamaba Jesús.[16] Después de pasar predicando una parte de la jornada, Jesús cae en la cuenta de que las cinco mil personas que le han seguido a orillas del lago de Tiberíades no tienen nada que comer. Los hizo sentar y, multiplicando milagrosamente unos pocos panes y peces, todos ellos comieron. Se trata de una acción ritual arcaica que sirve para afirmar o restaurar la solidaridad misma de un grupo. En este caso, la comida en común podría significar la anticipación simbólica del *ésjaton*, pues Lucas precisa[17] que Jesús acababa de hablarles del reino de Dios. Pero, exaltada por este nuevo prodigio, la multitud no entendió su significación profunda y vio en Jesús el «profeta rey» tan febrilmente esperado, el que habría de liberar a Israel. Jesús se dio cuenta de que «iban a llevárselo para proclamarlo rey».[18] Dispersó entonces a la

13. Josefo, *Ant. jud.* XVIII, 1,6; § 23.

14. Mc 3,18. Véase S. C. F. Brandon, *Jesus and the Zealots*, págs. 44-47, 243-245.

15. Lc 24,21.

16. Este episodio se narra en los cuatro evangelios (en Marcos y Mateo dos veces); Mc 6,30-44; 8,1-10; Mt 14,13-21; 15,32-39; Lc 9,10-17; Jn 6,1-15.

17. Lc 9,11.

18. Jn 6,15.

multitud, se retiró con sus discípulos en una barca y atravesó el lago de Tiberíades.

El malentendido podría tomarse por una revuelta abortada. En cualquier caso, Jesús fue abandonado por la multitud. Sólo los Doce permanecieron fieles.[19] Con ellos decidió Jesús celebrar, en la primavera del año 30 (o 33) la fiesta de pascua en Jerusalén. Se ha discutido largamente —y se sigue discutiendo— sobre el objeto de esta expedición. Verosímilmente, Jesús deseaba predicar su mensaje al centro religioso de Israel para forzar una respuesta decisiva en un sentido o en otro».[20] Estando ya cerca de Jerusalén, la gente se imaginaba que «el reinado de Dios iba a despuntar de un momento a otro».[21] Jesús entro en la ciudad como un rey mesiánico,[22] expulsó a los vendedores y mercaderes del templo[23] y predicó al pueblo. A la mañana siguiente entró de nuevo en el templo y contó la parábola de los viñadores malvados y homicidas que, después de haber dado muerte a los servidores enviados por su amo, tomaron al hijo y le mataron. «¿Qué hará el dueño de la viña? Irá a acabar con esos labradores y dará la viña a otros.»[24]

Para los sacerdotes y escribas, la significación de la parábola resultaba transparente: los profetas fueron perseguidos y el último enviado, Juan Bautista, acababa de ser muerto. Según Jesús, Israel era aún la viña de Dios, pero su jerarquía religiosa había sido condenada; el nuevo Israel tendría otros dirigentes.[25] Y lo que es más, Jesús daba a entender que era él mismo el heredero de la viña, el «hijo predilecto» del amo: proclamación mesiánica capaz de provocar sangrantes represalias por parte del ocupante. Pero, como diría el sumo sacerdote Caifás, «antes que perezca la nación entera, conviene que uno muera por el pueblo».[26]

19. Jn 6,66-67.

20. C. H. Dodd, *op. cit.*, págs. 139 y sigs.; R. M. Grant, *Augustus to Constantine*, pág. 43.

21. Lc 19,11.

22. Mc 11,9-10.

23. Mc 77,15 y sigs.

24. Mc 12,9.

25. Véase C. H. Dodd, *op. cit.*, pág. 150.

26. Jn 11,50.

Era preciso intervenir rápidamente y sin alarmar a los partidarios de Jesús. La detención debía producirse de noche y en secreto. La víspera de pascua celebraba Jesús la cena con sus discípulos. Aquel ágape se convertiría en el rito central del cristianismo, la eucaristía, de cuya significación nos ocuparemos más adelante (véase § 220).

«Cantaron los himnos y salieron para el Monte de los Olivos.»[27] De aquella noche patética ha conservado la tradición el recuerdo de dos incidentes que preocupan todavía a las conciencias cristianas: Jesús anuncia a Pedro que «esta misma noche, antes que el gallo cante, me negarás tres veces».[28] Pero Jesús veía en Pedro a su más constante discípulo, el que habría de sostener a la comunidad de los fieles. Sus negaciones confirmarían la fragilidad humana, pero tal acción en modo alguno anulaba la dignidad y las virtudes carismáticas de Pedro. Es evidente la significación de aquel episodio lamentable: en la economía de la salvación, nada cuentan ni las virtudes ni los pecados de los hombres; lo que importa es arrepentirse y no perder la esperanza. Sería muy difícil justificar una gran parte de la historia del cristianismo sin el precedente de Pedro; sus negaciones y su arrepentimiento[29] se han convertido en modelo ejemplar hasta cierto punto de toda vida cristiana.

No menos ejemplar es la escena siguiente, que transcurre «en un lugar llamado Getsemaní». Jesús lleva consigo a Pedro y otros dos discípulos, y les dice: «Me muero de tristeza. Quedaos aquí y estad en vela conmigo».[30] Después de alejarse unos pasos, «cayó rostro en tierra y se puso a orar diciendo: Padre mío, si es posible, que se aleje de mí este trago. Sin embargo, no se haga lo que yo quiero, sino lo que quieres tú».[31] Cuando volvió, halló a los discípulos adormilados. Dijo a Pedro: «¡Vaya! ¿No habéis podido velar ni una hora conmigo? Estad en vela y pedid no caer en tentación».[32] Pero esta reco-

27. Mt 26,30.
28. Mt 26,34; véase Mc 14,26-31.
29. Mt 26,74.
30. Mt 26,38.
31. Mt 26,39.
32. Mt 26,40.

mendación no sirvió de nada; cuando volvió, «los encontró otra vez adormilados, porque se caían de sueño».[33] Desde las aventuras de Guilgamesh (§ 23), sabemos que vencer el sueño, permanecer «en vela», constituye la más dura prueba iniciática, pues con ella se trata de transmutar la condición profana, de conquistar la «inmortalidad». En Getsemaní, la «vigilia iniciática», si bien no duró más que unas horas, resultó superior a las fuerzas humanas. Este fracaso adquirirá también para los cristianos el valor de un modelo ejemplar.

Poco tiempo después, Jesús fue apresado por la guardia del sumo sacerdote, probablemente reforzada por soldados romanos. Es difícil precisar la secuencia de los acontecimientos. Los evangelios hablan de dos juicios distintos. El sanedrín declaró a Jesús culpable del delito de blasfemia. En efecto, preguntado por el sumo sacerdote: «¿Tú eres el Mesías, el Hijo de Dios bendito?», respondió él: «Sí, lo soy».[34] La blasfemia se castigaba con la lapidación, pero no es seguro que en aquella época el sanedrín tuviera potestad para infligir la pena capital. En cualquier caso, Jesús fue juzgado a continuación por Poncio Pilato, el prefecto de Judea. Acusado de sedición («¿Eres tú el rey de los judíos?»), fue condenado a morir en la cruz, suplicio típicamente romano. Convertido en una figura de burlas, revestido de un manto de púrpura y coronado de espinas, los soldados le saludaban: «¡Salud, rey de los judíos!». Jesús fue crucificado entre dos «bandidos»; con este término —*lestes*— designaba frecuentemente Josefo a los revoltosos. «El contexto de la ejecución de Jesús, por tanto, significaba claramente la supresión de la revuelta judía contra el gobierno romano y sus colaboradores en Judea. Toda proclamación del advenimiento del reino de Dios implicaba, a los ojos de las autoridades de Jerusalén, la restauración de un reino judío.»[35]

33. Mt 26,41; véanse Mc 14,32-42; Lc 22,40-46.

34. Mc 14,61-62; véanse Mt 26,57-68; Lc 22,54.66-71.

35. R. M. Grant, *Augustus to Constantine*, pág. 43. La tradición rabínica narra que Jesús fue juzgado por las autoridades judías y condenado a ser colgado la víspera de la pascua; véase J. Klausner, *Jesus of Nazareth*, págs. 18 y sigs.

El prendimiento, el proceso y el suplicio de Jesús produjeron la dispersión de sus fieles. Poco después del prendimiento, Pedro, su discípulo preferido, renegó de él tres veces. Es seguro que la predicación de Jesús, y puede que su mismo nombre, hubieran caído en el olvido de no haber sido por un acontecimiento singular e incomprensible al margen de la fe: la resurrección del que había sido ejecutado. La tradición transmitida por Pablo y por los evangelios concede una importancia decisiva a la tumba vacía y a las numerosas apariciones de Jesús resucitado. Independientemente de la naturaleza de aquellas experiencias, lo cierto es que constituyen la fuente y el cimiento del cristianismo. La fe en Cristo Jesús resucitado transformó al puñado de fugitivos desmoralizados en un grupo de hombres resueltos y seguros de ser invencibles. Casi podríamos decir que los apóstoles conocieron también la prueba iniciática de la desesperación y la muerte espiritual antes de renacer a una vida nueva y de convertirse en los primeros misioneros del evangelio.

## 220. La buena noticia: el reino de Dios está cerca

Rudolph Bultmann hablaba de la «simpleza insoportable» de las biografías de Jesús. En efecto, los testimonios son escasos y poco seguros. Los más antiguos —las epístolas de Pablo— ignoran casi por completo la vida histórica de Jesús. Los evangelios sinópticos, redactados entre los años 70 y 90, recogen las tradiciones transmitidas oralmente por las primeras comunidades cristianas. Pero estas tradiciones se refieren tanto a Jesús como al Cristo resucitado. Ello no supone menoscabo alguno de su valor documental, pues el elemento esencial del cristianismo, como de cualquier otra religión que invoque el nombre de un fundador, es la *memoria*. El verdadero modelo de todo cristiano es el *recuerdo de Jesús*. Pero la tradición transmitida por los primeros testigos era «ejemplar» y no tan sólo «histórica»; conservaba las estructuras significativas de los acontecimientos y de la predicación, no el recuerdo exacto de la actividad de Jesús. El fenómeno es perfectamente conocido, y no sólo en la historia de las religiones.

Por otra parte, ha de tenerse en cuenta el hecho de que los primeros cristianos, judíos de Jerusalén, constituían una secta apocalíptica dentro del judaísmo palestinense. Permanecían en la espera atenta de la segunda e inminente venida de Cristo, la parusía; les preocupaba el *fin de la historia*, no la historiografía de la espera escatológica. Además, y como era de esperar, en torno a la figura del Maestro resucitado cristalizó enseguida toda una mitología que nos recuerda la de los salvadores y los hombres divinamente inspirados (*theios anthropos*). Esta mitología, que nos ocupará más adelante (§ 222), es importantísima, ya que nos ayuda a entender la dimensión religiosa específica del cristianismo y también su historia ulterior. Los mitos que proyectaron a Jesús de Nazaret en un universo de arquetipos y figuras trascendentes son tan «verdaderos» como sus gestos y sus palabras; en efecto, estos mitos confirman la potencia y la creatividad de su mensaje original. Gracias a esta mitología y a esta simbólica universales, por otra parte, llegó a hacerse el lenguaje del cristianismo ecuménico y accesible más allá de su foco original.

Es seguro que los evangelios nos han transmitido lo esencial del mensaje, y en primer lugar la proclamación del reino de Dios. Como ya hemos visto (pág. 390), Jesús comienza su ministerio en Galilea predicando «de parte de Dios la buena noticia: se ha cumplido el plazo, el reinado de Dios está cerca».[36] El *ésjaton* es inminente: «Os aseguro que algunos de los aquí presentes no morirán sin haber visto que el reinado de Dios ha llegado ya con fuerza».[37] «Aunque el día y la hora nadie lo sabe, ni siquiera los ángeles del cielo ni el Hijo, sólo el Padre.»[38]

Pero otras expresiones de Jesús dan a entender que el reino ya está presente. Después de un exorcismo, dice: «Si yo echo los demonios con el dedo de Dios, señal que el reinado de Dios os ha dado

36. Mc 1,15. La exégesis contemporánea acepta como auténticos cuatro enunciados sobre el reino de Dios: Mc 1,15a; Lc 11,20; 17,20-21; Mt 11,12. Véanse N. Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus*, págs. 63 y sigs.; íd., *The New Testament: An Introduction*, págs. 288 y sigs.

37. Mc 9,1; véase 13,30.

38. Mc 13,32.

alcance».[39] En otra ocasión afirma Jesús que desde los tiempos de Juan Bautista «se usa la violencia contra el reinado de Dios y gente violenta quiere arrebatárselo».[40] Parece que el sentido de estas palabras es que los violentos pretenden poner trabas al reino de Dios, que, a pesar de todo, ya está presente.[41] A diferencia del síndrome apocalíptico, abundantemente evocado por la literatura de la época, el reino adviene sin cataclismos, sin señales exteriores. «La llegada del reinado de Dios no está sujeta a cálculo, ni podrán decir: míralo aquí o allí; porque, mirad, ¡dentro de vosotros está el reinado de Dios!»[42] En las parábolas se compara el reino a la maduración progresiva de la semilla que crece por sí sola,[43] al grano de mostaza,[44] a la levadura que hace fermentar la masa.[45]

Es posible que estas dos proclamaciones divergentes del reino —para un *futuro* muy próximo, ya *presente*— correspondan a dos fases sucesivas del ministerio de Jesús.[46] También podemos suponer que expresan dos traducciones del mismo mensaje: a) inminencia del reino anunciado por los profetas y los apocalipsis; dicho de otro modo, «el fin del mundo histórico», y b) la anticipación del reino, hecha realidad por quienes, a imitación de Jesús, viven ya en el presente atemporal de la fe.[47]

Esta segunda traducción posible del mensaje pone especialmente de relieve la dignidad mesiánica de Jesús. Está fuera de duda que sus discípulos le habían reconocido la condición mesiánica, como lo prueba el hecho de llamarle «Cristo» (equivalente griego de «ungido»,

39. Lc 11,20.

40. Mt 11,12.

41. Véanse E. Käsemann, «The Problem of the Historical Jesus», págs. 42 y sigs.; N. Perrin, *Rediscovering*, págs. 76 y sigs.

42. Lc 17,20-21.

43. Mc 4,26-29.

44. Mc 4,30-32.

45. Mt 13,33.

46. M. Simon, *Le Judaïsme et le Christianisme antique*, pág. 86.

47. Siguiendo a Bultmann, N. Perrin habla de la «experiencia de la realidad existencial»; véase *New Testament*, pág. 290.

es decir, «Mesías»). Jesús jamás se aplica él mismo este título, pero acepta que lo hagan los demás.[48] Es probable que Jesús evitara el título de Mesías para subrayar la diferencia entre la buena noticia que él predicaba y las formas nacionalistas del mesianismo judío. El reino de Dios no era la teocracia que pretendían instaurar los zelotas con las armas. Jesús se definía sobre todo con la expresión «Hijo del Hombre». Este título, que al principio significaba simplemente «hombre» (véase § 203), terminó por designar —implícitamente en la predicación de Jesús y explícitamente en la teología cristiana— al Hijo de Dios.

Pero, en la medida en que nos es posible reconstruir, al menos en sus rasgos más destacados, la «personalidad» de Jesús, podemos compararle sobre todo con la figura del Siervo doliente.[49] (véase § 196). «Nada nos autoriza a rechazar como no auténticos los versículos en que habla de las pruebas que le aguardan. Todo su ministerio resultaría inexplicable si nos negamos a admitir que había previsto y aceptado la posibilidad del dolor, de la humillación y sin duda de la misma muerte. Cuando subió a Jerusalén, es seguro que, sin descartar quizá la posibilidad de una intervención victoriosa de Dios, asumió los riesgos de su decisión.»[50]

«¡No penséis que he venido a derogar la Ley o los Profetas! No he venido a derogar, sino a dar cumplimiento.»[51] Al igual que los profetas, exalta la pureza del corazón frente al formalismo ritual, habla incansablemente del amor a Dios y al prójimo. En el Sermón de la Montaña[52] evoca Jesús las bienaventuranzas que esperan a los misericordiosos y a los de corazón limpio, a los mansos y a los pacíficos, a los afligidos y perseguidos por la justicia. Éste es el texto evangélico que más popular se ha hecho fuera del mundo cristiano. Pero Jesús sigue considerando a Israel como el pueblo elegido por Dios.

48. Mc 8,29; 14,61.

49. Is 40-55.

50. M. Simon, *op. cit.*, pág. 87. Sobre la fusión de las dos figuras ideales del Mesías y el Siervo doliente en Jesús, véase C. H. Dodd, *op. cit.*, págs. 103 y sigs.

51. Mt 5,17.

52. Mt 5,3-12; Lc 6,20-23.

Él mismo ha sido enviado a las ovejas perdidas de la casa de Israel[53] y sólo excepcionalmente se dirige a los paganos; aconseja incluso a los discípulos que los eviten.[54] Parece, sin embargo, que aceptó a «todas las naciones» para la instauración del reino.[55] Siguiendo a los profetas y a Juan Bautista, Jesús aspiraba a transformar radicalmente a lo largo de su ministerio al pueblo judío, es decir, que pretendía la creación de un nuevo Israel, de un nuevo pueblo de Dios. El Padrenuestro[56] resume admirablemente el camino para llegar a ese fin. Expresión de la piedad hebraica, esta plegaria nunca emplea la primera persona del singular, sino únicamente el plural: Padre *nuestro*, da*nos* hoy *nuestro* pan cotidiano, perdóna*nos nuestros* pecados, líbra*nos* del maligno. Su contenido deriva de la plegaria *kaddish* de la antigua sinagoga; refleja la nostalgia de una experiencia religiosa primitiva que se quisiera recuperar: la epifanía de Yahvé como *Padre*. Pero el texto que propone Jesús es más conciso y conmovedor.[57] Sin embargo, toda plegaria ha de estar penetrada de *fe auténtica*, aquella misma de que dio pruebas Abraham (véase § 57), «porque Dios todo lo puede»,[58] y de manera semejante, «todo es posible para el que tiene fe».[59] Gracias a la virtud misteriosa de la fe abrahámica ha sido radicalmente cambiada la condición del hombre caído. «Cualquier cosa que pidáis en vuestra oración, creed que os la han concedido, y *la obtendréis.*»[60] Dicho de otro modo: el nuevo Israel surge misteriosamente por el poder de la fe abrahámica. Ello explicará el éxito de la misión cristiana al predicar la fe en Cristo resucitado.

53. Mt 15,24.

54. Mt 10,6.

55. Lc 13,10; Mt 8,11.

56. Lc 11,2-4; Mt 6,9-13.

57. Los exegetas insisten igualmente en la diferencia entre el más antiguo texto *kaddish* («Que Dios establezca su reino durante tu vida y durante tus días...») y la empleada por Jesús: «Que venga tu reino...»; véase N. Perrin, *Teachings*, págs. 57 y sigs. y la bibliografía citada en ibíd.

58. Mc 10,27.

59. Mc 9,23.

60. Mc 11,24; véase Mt 21,22.

Cuando celebraba la última cena con sus discípulos, Jesús «cogió un pan, pronunció la bendición, lo partió y se lo dio a ellos, diciendo: Tomad, esto es mi cuerpo. Y cogiendo una copa, pronunció la acción de gracias, se la pasó y todos bebieron. Y les dijo: Ésta es mi sangre, la sangre de la alianza, que se derrama por todos».[61] Un exegeta contemporáneo no duda en escribir: «No hay otras palabras de Jesús más firmemente atestiguadas».[62] Únicamente Lucas recoge el mandato de Jesús «haced lo mismo en memoria mía».[63] Aunque Pablo confirma la autenticidad de esta tradición,[64] no hay medio alguno para probar que estas palabras fueran realmente pronunciadas por Jesús. El rito prolonga la liturgia doméstica judía, concretamente la bendición del pan y del vino. Jesús la practicaba con frecuencia; cuando los publicanos y los pecadores estaban presentes, aquellas comidas proclamaban verosímilmente el reino.[65]

Para los primeros cristianos, la «fracción del pan»[66] constituía el más importante acto de culto. Por una parte, reactualizaba la presencia de Cristo y, en consecuencia, del reino que él había instaurado; por otra, el rito anticipaba el banquete mesiánico de los tiempos finales. Pero las palabras de Jesús entrañan una significación más profunda: la necesidad de su sacrificio voluntario para asegurar la «nueva alianza»,[67] fundamento del nuevo Israel. Ello implica la convicción de la muerte sacrificial; esta concepción, como sabemos, es arcaica y se halla universalmente difundida. Es difícil precisar si esta comunión ritual en su cuerpo y en su sangre era considerada por Je-

61. Mc 14,22-24; véanse Mt 26,26; Lc 22,19; 1 Cor 11,24. Juan (6,51) transmite una versión paralela, basada verosímilmente en una traducción distinta del original arameo de la sentencia.

62. C. H. Dodd, *op. cit.*, pág. 10.

63. Lc 22,18.

64. 1 Cor 11,24.

65. Ciertamente, la presencia de los «intocables» ofendía y exasperaba a los rigoristas judíos.

66. Hch 2,42.

67. La comunidad de Qumrán se consideraba también beneficiaria de una nueva alianza; véase § 223.

sús como una identificación mística con su persona. Es lo que afirma Pablo;[68] a pesar de la originalidad de sus ideas y de su lenguaje teológico, es muy posible que enlace con una tradición jerosolimitana auténtica.[69] En todo caso, la comida en común de los primeros cristianos imitaba el último gesto de Jesús: era a la vez un memorial de la cena y la repetición ritual del sacrificio voluntario del Redentor.

Morfológicamente, la eucaristía recuerda los ágapes cultuales practicados en la Antigüedad mediterránea, especialmente en las religiones mistéricas.[70] Su objetivo era la consagración, es decir, la salvación de los participantes, en virtud de la comunión con una divinidad de estructura misteriosófica. Es significativa la convergencia con el rito cristiano: ilustra la esperanza, muy común entonces, de una identificación mística con la divinidad. Algunos autores han tratado de explicar la eucaristía por influjo de las religiones orientales de salvación, pero la hipótesis carece de fundamento (véase pág. 407). En la medida en que apuntaba a una *imitatio Christi*, el ágape primitivo constituía virtualmente un sacramento. Digamos ya desde ahora que este rito —el más importante del culto cristiano, junto con el bautismo— inspiró a lo largo de los siglos teologías múltiples y divergentes; todavía en nuestros días, la interpretación de la eucaristía separa a los católicos de los reformados (véase el tercer volumen).

## 221. El nacimiento de la Iglesia

El día de Pentecostés del año 30 se hallaban reunidos los discípulos de Jesús cuando «de repente un ruido del cielo, como de viento recio, resonó en toda la casa donde se encontraban, y vieron apa-

68. 1 Cor 10,16; véanse 12,27; Rom 12,5; Ef 4,12.

69. Pablo elabora y profundiza esta idea; identifica la comunidad cristiana, el nuevo Israel, con el «cuerpo de Cristo»; todo cristiano está «en Cristo», como Cristo está «en él»; véase pág. 407.

70. Véase, entre otros, A. D. Nock, *Early Gentile Christian and its Hellenistic Background*, págs. 73 y sigs., 138 y sigs.

recer unas lenguas como de fuego que se repartían posándose encima de cada uno. Se llenaron todos de Espíritu Santo y empezaron a hablar en diferentes lenguas...».[71] Las epifanías ígneas del Espíritu divino constituyen un tema conocidísimo en la historia de las religiones; las encontramos en Mesopotamia (§ 20), en el Irán (§ 104), en la India (Buda, Mahavira, etc.; § 152). Pero el contexto de Pentecostés tiene un objeto más preciso: el viento fuerte, las lenguas de fuego de la glosolalia recuerdan ciertas tradiciones judías referentes a la epifanía del Sinaí (véase § 59).[72] En otros términos: el descenso del Espíritu Santo se interpreta como una nueva revelación de Dios, análoga a la del Sinaí. El día de Pentecostés nace la Iglesia cristiana. Únicamente después de haber recibido el Espíritu Santo comienzan los apóstoles a predicar el evangelio y a realizar numerosos «prodigios y signos».[73]

Aquel día dirige Pedro a la multitud la primera llamada a la conversión. Él y sus compañeros se presentan como testigos de la resurrección de Cristo Jesús; fue Dios el que lo resucitó;[74] aquel milagro fue predicho por David;[75] la resurrección es, por consiguiente, el acontecimiento escatológico anunciado por los profetas.[76] Pedro pide a los judíos que se arrepientan y que se bauticen «todos en el nombre de Jesús el Mesías para que se os perdonen los pecados, y recibiréis el don del Espíritu Santo».[77] Este primer discurso, que viene a ser el modelo ejemplar de todo el *kerigma* (la «proclamación» cristiana) fue seguido de numerosas conversiones.[78] En otra ocasión, después de curar a un lisiado de nacimiento,[79] Pedro exhorta a los judíos a reconocer que se habían equivocado, por ignorancia cierta-

71. Hch 2,1-4.
72. Las fuentes se citan en E. Trocmé, *Le livre des Actes et l'histoire*, págs. 202 y sigs.
73. Hch 2,43.
74. Hch 2,24-32, etc.
75. Hch 2,31.
76. Hch 2,17-21.
77. Hch 2,38.
78. Tres mil según Hch 2,41.
79. Hch 3,1-9.

mente, al condenar a Jesús, y los invita a arrepentirse y a aceptar el bautismo.[80]

Los Hechos de los Apóstoles nos dejan entrever la vida de la primera comunidad cristiana de Jerusalén, a la que el autor da el nombre griego de *ekklēsia*. Aparentemente, los fieles observan aún la disciplina religiosa tradicional (circuncisión de los recién nacidos varones, purificaciones rituales, descanso del sábado, plegaria en el templo). Pero se reúnen a menudo para la instrucción, la fracción del pan, los ágapes y la oración de alabanza.[81] Sin embargo, los Hechos, que citan numerosos ejemplos de la predicación a los no creyentes, nada nos dicen sobre la instrucción dirigida a la comunidad. En cuanto a la organización económica, los Hechos precisan que «los creyentes vivían todos unidos y lo tenían todo en común; vendían posesiones y bienes y lo repartían entre todos según la necesidad de cada uno».[82] Permanecían a la espera de la segunda venida de Cristo.

A pesar de su estricta observancia de los usos mosaicos, los cristianos de Jerusalén provocaron la hostilidad de los sumos sacerdotes y de los saduceos.[83] Pedro y Juan fueron encarcelados cuando predicaban en el templo; fueron llevados ante el sanedrín, pero se les dejó en libertad inmediatamente.[84] Otra vez fueron detenidos todos los apóstoles y luego dejados en libertad por el sanedrín.[85] Más tarde, verosímilmente en el año 43, uno de los apóstoles fue decapitado por orden de Herodes Agripa I,[86] deseoso de asegurarse el apoyo de la casa de Anás. La actitud de los fariseos era más matizada. Gamaliel, el maestro de Pablo, defendió a los apóstoles ante el sanedrín. Pero los fariseos, favorables a los conversos de origen jerosolimitano (los «hebreos»), eran hostiles a los prosélitos reclutados entre los ju-

80. Hch 3,13-19.
81. Hch 2,42-46.
82. Hch 2,44-45.
83. Hch 4,1-3.
84. Hch 4,1-3.
85. Hch 5,17-41.
86. Hch 12,1 y sigs.

díos de la diáspora (los «helenistas»); les reprochaban su despego con respecto al templo y a la Ley.[87] Por este motivo fue lapidado, en el año 36 o 37, Esteban, el primer mártir de la fe cristiana;[88] «Saulo aprobaba la ejecución».[89] Aquel mismo día hubieron de dispersarse por Judea y Samaría los «helenistas».[90] En adelante, los apóstoles y su jefe, Santiago «el hermano del Señor», mantendrían su autoridad sobre la Iglesia de Jerusalén.

Se advierte ya una cierta tensión entre los «hebreos» y los «helenistas». Los primeros eran más conservadores y legalistas, a pesar de que esperaban la parusía. Seguían fielmente el código judío de las prescripciones rituales y representaban mejor que nadie el movimiento llamado «judeocristianismo».[91] Pablo se negaría a admitir su estricta observancia de la Ley (véase pág. 408). En efecto, resulta difícil de comprender un legalismo rabínico practicado precisamente por quienes proclamaban la resurrección de Cristo y se presentaban como sus testigos. Los «helenistas» constituían un pequeño grupo de judíos establecidos en Jerusalén y convertidos al cristianismo. No tenían en gran estima el culto celebrado en el templo. En su discurso dijo Esteban: «El Altísimo no habita en edificios construidos por hombres».[92] La dispersión de los «helenistas» precipitó el proceso de la misión entre los judíos de la diáspora y, por excepción, en Antioquía, entre los paganos.[93] Fue en la diáspora donde se desarrolló la cristología. El título «Hijo del Hombre» —que en griego carece de sentido— fue sustituido por el de «Hijo de Dios» o «Señor» (*kyrios*); el término «Mesías» se tradujo al griego, *Christos*, y terminó por convertirse en un nombre propio: Jesucristo.

87. Hch 6,13-14.

88. Hch 7,58-60.

89. Hch 8,1.

90. Hch 8,1.

91. N. Perrin les atribuye las secciones narrativas y las sentencias de Jesús conservadas en los evangelios; los judeocristianos se caracterizan además por el interés hacia el cumplimiento de las profecías; véase *The New Testament*, págs. 45 y sigs.

92. Hch 7,48.

93. Hch 11,19.

Muy pronto se orientó la misión hacia los paganos. En Antioquía de Siria se organizó la primera comunidad importante de conversos de origen pagano; allí se empleó por vez primera la designación de «cristianos».[94] Desde Antioquía se organizó la misión en el mundo helenístico. La conjunción de un motivo mesiánico judío con la religiosidad y el pensamiento griegos habría de tener consecuencias decisivas para la evolución del cristianismo. Mérito inapreciable de Pablo fue el haber captado los supuestos del problema y haber tenido el coraje de combatir incansablemente por imponer la única solución que estimaba justa y coherente.

Nacido probablemente a comienzos del siglo I en Tarso, ciudad de Cilicia,[95] marchó a estudiar en Jerusalén con Gamaliel, «doctor de la Ley respetado por todo el pueblo».[96] Pablo se describió a sí mismo como «un hebreo, hijo de hebreos; en cuanto a la Ley, fariseo; en cuanto al fervor, perseguidor de la Iglesia».[97] En el curso de una misión anticristiana, se le apareció Cristo cuando se dirigía a Damasco. Fue el único entre los que no llegaron a conocer a Jesús que recibió el título de apóstol. En efecto, fue convertido por Cristo resucitado; el evangelio que predicaba no lo había recibido o aprendido de un hombre, «sino por una revelación de Cristo Jesús».[98] Hecho «Apóstol de los Gentiles», Pablo emprende largos viajes de misión a través de Asia Menor, Chipre, Grecia y Macedonia. Predica en numerosas ciudades, funda Iglesias, pasa largas temporadas en Corinto y en Roma. Denunciado por los judíos y apresado en Jerusalén, fue llevado después de pasar dos años en la cárcel ante el tribunal del empera-

94. Hch 11,26. E. Peterson ha demostrado la resonancia política de esta designación: «los partidarios de *Chrestos*»; véase *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, págs. 64 y sigs. Suetonio, el primer autor latino que menciona la nueva secta, cuenta que el emperador Claudio expulsó a los judíos de Roma en el año 49 porque andaban agitados «por impulso de *Chrestos*» (*judaei impulsore Chresto tumultuantes*).

95. Saúl añade a su nombre bíblico el *cognomen* romano Paulo; su padre era ciudadano romano.

96. Hch 5,34.

97. Hch Flp 3,5; véase Gál 1,13-14.

98. Gál 1,11-12; 1 Cor 2,16.

dor romano. En Roma vivió otros dos años en libertad vigilada, pero los Hechos interrumpen bruscamente su relato, por lo que ignoramos los últimos años de Pablo. Murió mártir en Roma entre los años 62 y 64.

A pesar de los quince capítulos (sobre un total de veintiocho) que le dedican los Hechos, a pesar de las catorce cartas que se le atribuyen,[99] nuestro conocimiento de la vida, del apostolado y del pensamiento de Pablo adolece de muchas lagunas. Su interpretación, profana y personal, del evangelio fue presentada oralmente, y con probabilidad de manera distinta, ante los fieles y los incrédulos. Las epístolas no constituyen capítulos consecutivos de un tratado sistemático. Prolongan, aclaran, precisan ciertas cuestiones doctrinales o prácticas, cuestiones cuidadosamente discutidas en su enseñanza, pero que no habían sido correctamente entendidas por la comunidad o cuyas soluciones típicamente paulinas fueron criticadas, rechazadas a veces, por otros misioneros. Pero hemos de añadir inmediatamente que las cartas de Pablo representan el más antiguo e importante documento de la Iglesia primitiva; reflejan las más graves crisis del cristianismo naciente y a la vez la audacia creadora del primer teólogo cristiano.

## 222. El Apóstol de los Gentiles

La teología y el *kerigma* de Pablo derivan de su experiencia extática en el camino de Damasco. Por una parte, reconoce en el Resucitado al Mesías,[100] al Hijo enviado por Dios para librar a los hombres del pecado y de la muerte. Por otra, la conversión establece una relación de participación mística con Cristo. Pablo interpreta su ex-

99. Se admite en general la autenticidad de cinco o seis, entre las que destacan por su importancia la carta a los Romanos, primera y segunda carta a los Corintios y Gálatas. Pero las restantes cartas expresan o desarrollan el mismo pensamiento paulino.

100. Pablo fue el último al que se apareció Cristo resucitado (1 Cor 15,8).

periencia como un análogo de la crucifixión.[101] Ahora posee «el modo de pensar de Cristo»,[102] o el «Espíritu de Dios».[103] No vacila en proclamar: «¡Cristo habla en mí!».[104] Alude a un rapto místico «hasta el tercer cielo» y a las «revelaciones» que había recibido del Señor.[105] Aquellos «signos y prodigios» le fueron otorgados por el Espíritu de Dios «para obtener la obediencia de los paganos».[106] A pesar de esta experiencia privilegiada, Pablo no reivindica una situación excepcional distinta de la que corresponde a los demás. Todo el que cree hace efectiva la unión mística con Cristo por el sacramento del bautismo. En efecto, «al bautizarnos para vincularnos a Cristo Jesús, nos bautizaron para vincularnos a su muerte ... aquella inmersión que nos vinculaba a su muerte nos sepultó con él, para que, así como Cristo fue resucitado de la muerte por el poder del Padre, también nosotros empezáramos una vida nueva».[107] Por el bautismo, el cristiano «se ha vestido de Cristo»,[108] ha pasado a ser miembro de su cuerpo místico: «Porque también a todos nosotros, ya seamos judíos o griegos, esclavos o libres, nos bautizaron con el único Espíritu para formar un solo cuerpo, y sobre todos derramaron el único Espíritu».[109]

La muerte y la resurrección por la inmersión en el agua constituyen un argumento mítico-ritual bien conocido, relacionado con un simbolismo acuático universalmente atestiguado.[110] Pero Pablo refiere el sacramento del bautismo a *un acontecimiento histórico reciente: la muerte y la resurrección del Mesías Jesús*. Por otra parte, el bautismo no sólo asegura la vida nueva del creyente, sino que lleva

101. Gál 2,19.
102. 1 Cor 2,16.
103. 1 Cor 7,40.
104. 2 Cor 13,3; Rom 15,18.
105. 2 Cor 12,1-4.7.
106. Rom 15,18.
107. Rom 6,3-4.
108. Gál 3,27.
109. 1 Cor 12,13.
110. Véanse *Traité d'Histoire des Religions*, §§ 64 y sigs.; *Images et symboles*, cap. V.

a cabo su transformación en miembro del cuerpo místico de Cristo. Tal concepción era inimaginable para el judaísmo tradicional. Se diferencia además de las prácticas bautismales contemporáneas (por ejemplo, las de los esenios) en que las múltiples lustraciones poseían un valor esencialmente purificatorio (véase pág. 416). También el sacramento de la eucaristía es extraño al judaísmo. Al igual que el bautismo, la eucaristía integra también al creyente en el cuerpo místico de Cristo, la Iglesia. Al comulgar con las especies eucarísticas, asimila el cuerpo y la sangre del Señor.[111] Para Pablo, la salvación equivale a la identificación mística con Cristo. Los que tienen fe tienen también entre ellos a Cristo Jesús.[112] La redención es obra de un don gratuito de Dios, concretamente la encarnación, la muerte y la resurrección de Jesús.

La importancia capital que Pablo atribuye a la gracia[113] deriva verosímilmente de su propia experiencia; en efecto, a pesar de todo lo que había pensado y hecho —hasta la aprobación del martirio de Esteban—, Dios le había otorgado la salvación. En consecuencia, es inútil que el judío siga las prescripciones morales y rituales de la Torá, ya que el hombre no puede alcanzar por sí mismo la salvación. De hecho, el hombre tomó conciencia del pecado como consecuencia de la instauración de la Torá; antes de conocer la Ley no sabía si era o no era pecador.[114] Estar bajo la Ley supone permanecer «esclavizado a los elementos del mundo»,[115] lo que equivale a decir que «los que se apoyan en la observancia de la Ley llevan encima una maldición».[116] En cuanto a los paganos, si bien podían conocer a Dios a través de las obras de su creación, «pretendiendo ser sabios, resultaron unos necios»; se hundieron en la idolatría, fuente de envilecimiento y de perversión.[117] En resumidas cuentas, la redención, tanto para los judíos como para los paganos, llega exclusivamente a

111. 1 Cor 10,16-17; véase 11,27-29.
112. 2 Cor, 13,5.
113. Rom 3,24; 6,14-23; etc.
114. Rom 7,7 y sigs.
115. Gál 4,3.
116. Gál 3,10.
117. Rom 1,20-32.

través de la fe y los sacramentos. La salvación es un «don gratuito de Dios»; «la vida eterna en Cristo Jesús nuestro Señor».[118]

A causa de esta teología habría de verse fatalmente opuesto Pablo a los judeocristianos de Jerusalén. Estos exigían la circuncisión previa de los paganos convertidos y prohibían su presencia en las comidas comunes y en la celebración de la eucaristía. Como resultado de un conflicto del que Pablo y los Hechos[119] dan versiones contradictorias, los dos partidos, reunidos en Jerusalén, llegaron a una solución de compromiso. Los paganos convertidos quedarán obligados únicamente a «abstenerse de carne sacrificada a los ídolos, de sangre, de animales estrangulados y de uniones ilegales».[120] Es probable que esta decisión se tomara en ausencia de Pablo. El Apóstol de los Gentiles nunca la hubiera aceptado, pues mantenía en vigor una parte de la observancia judía. En todo caso, la reunión de Jerusalén venía a confirmar el éxito inesperado de la misión cristiana entre los paganos, éxito que contrastaba con el semifracaso sufrido en Palestina.

Pero Pablo hubo de hacer frente también a ciertas crisis que amenazaban a sus propias Iglesias, las comunidades por él fundadas. En Corinto, los fieles apetecen los dones espirituales, los «carismas», recibidos del Espíritu Santo. Se trata, efectivamente, de una práctica religiosa muy difundida en el mundo helenístico, la búsqueda del *enthousiasmos*. Los carismas incluían el don de sanar, el poder de realizar milagros, la profecía, la glosolalia, el don de interpretar lenguas, etc.[121] Ebrios de éxtasis y de poderes carismáticos, algunos fieles

118. Rom 6,23. Conviene precisar que la carta a los Romanos, en la que se desarrollan la teología de la gracia y la soteriología de la cruz, es el escrito más importante de Pablo. Numerosos teólogos consideran la carta a los Romanos como el libro más importante del Nuevo Testamento. Los exégesis de este texto profundo, audaz y enigmático ha provocado numerosas especulaciones y crisis que han desgarrado y a la vez renovado el cristianismo desde hace quince siglos. Una de las teologías contemporáneas más significativas fue inaugurada por el famoso comentario de Karl Barth (véase el tercer volumen).

119. Gál 2,7-10; Hch 15,29.

120. Hch 15,29.

121. 1 Cor 12,4 y sigs.

creían haber obtenido la posesión del Espíritu y con ella la libertad; pensaban que en adelante todo les estaba permitido,[122] hasta la prostitución.[123] Pablo les recuerda que sus cuerpos son «miembros de Cristo»[124] y elabora al mismo tiempo una jerarquía de los carismas: el más importante es el de apóstol; siguen luego el de profeta, y en tercer lugar viene el de *didascaloi* o doctores.[125] En resumen, Pablo no recusa la aspiración a los dones superiores, pero añade: «Me queda por señalaros un camino excepcional». Y sigue a continuación el himno a la caridad, una de las cumbres del pensamiento paulino: «Ya puedo hablar las lenguas de los hombres y de los ángeles, que si no tengo amor, no paso de ser una campana ruidosa o unos platillos estridentes. Ya puedo hablar inspirado y penetrar todo secreto y todo el saber; ya puedo tener toda fe, hasta mover montañas, que si no tengo amor, no soy nada».[126]

Verosímilmente, Pablo acepta la búsqueda de los carismas por haber entendido que era preciso traducir el mensaje del evangelio a un lenguaje religioso familiar a los medios helenísticos. Conocía como nadie la dificultad de predicar «un Mesías crucificado, para los judíos un escándalo, para los paganos una locura».[127] La resurrección de los cuerpos, creencia que compartía la mayor parte de los judíos, parecía insensata a los griegos, interesados exclusivamente en la inmortalidad del alma.[128] No

122. 1 Cor 6,12.

123. 1 Cor 6,15-16. El fenómeno está ampliamente atestiguado en la historia de las religiones indias (véase § 146) y en el gnosticismo (véase § 230); aparece igualmente en ciertas corrientes místicas cristianas e islámicas (véase el tercer volumen).

124. 1 Cor 6,15.

125. 1 Cor 12,28; véase 14,1-5.

126. 1 Cor 12,31; 13,1-13.

127. 1 Cor 1,23.

128. La resurrección del Redentor es prenda de la resurrección de los cristianos (1 Cor 15,12 y sigs.). Pablo comparte igualmente la concepción, de origen griego, de una inmortalidad obtenida inmediatamente después de la muerte (Flp 1,23; véase 2 Cor 5,8). Sin embargo, la existencia ulterior no es absolutamente una existencia desencarnada; hay un «cuerpo espiritual» que sobrevive a la muerte (o, para utilizar su expresión, que «resucita»; 1 Cor 15, 44 y sigs.). La doctrina del «cuerpo espiritual» está atestiguada en otras tradiciones (India, Tibet, etc.). La originalidad de Pablo está en el hecho de haber asociado la inmortalidad a la resurrección, pero esta solución suscita otros problemas.

menos difícil de entender resultaba la esperanza de una renovación escatológica del mundo; los griegos buscaban, por el contrario, los medios más seguros para librarse de la materia. El Apóstol trata de adaptarse; cuanto más profundamente penetra en los ambientes helenísticos, menos habla de la esperanza escatológica. Se advierten además innovaciones muy significativas. No sólo emplea a menudo el vocabulario religioso helenístico (*gnōsis, mystērion, kyrios, sōtēr, sophia*), sino que adopta ciertas concepciones ajenas al judaísmo y al cristianismo primitivo. Así, por ejemplo, Pablo hace suya la idea dualista, fundamental para el gnosticismo, de un «hombre psíquico» inferior y opuesto al «hombre espiritual».[129] El cristiano trata de despojarse del hombre carnal para hacerse puramente espiritual (*pneumatikos*). Otra idea dualista opone a Dios y al mundo, dominado actualmente por sus «príncipes»[130] o, dicho de otro modo, por los «elementos».[131] Sin embargo, la teología de Pablo será siempre fundamentalmente bíblica. Rechaza la distinción, en la que insisten los gnósticos, entre el Dios supremo y redentor, por un lado, y el demiurgo malvado, responsable de la creación, por otro. El cosmos está dominado por el mal a causa de la caída del hombre, pero la redención equivale a una segunda creación y el mundo recuperará su perfección inicial.

La cristología de Pablo se desarrolla en torno a la resurrección; este acontecimiento revela la naturaleza de Cristo como Hijo de Dios y redentor. El drama cristológico recuerda un argumento soteriológico bien conocido en aquella época, pero cuyas primeras expresiones son mucho más antiguas:[132] el salvador desciende del cielo

129. 1 Cor 2,14-15. «El primer hombre salió del polvo de la tierra, el segundo procede del cielo. El hombre de la tierra fue el modelo de los hombres terrenos, el hombre del cielo es el modelo de los celestes» (15,47-48).

130. 1 Cor 2,8.

131. Gál 3,9.

132. Las mitologías arcaicas conocen numerosos tipos de seres sobrenaturales (hijos de Dios, demiurgos, héroes civilizadores, figuras mesiánicas y milenaristas, etc.) que descienden para instruir o salvar a los hombres y luego retornan al cielo. Se conocen concepciones análogas en las teologías hinduista (*avatar*) y budista (los Boddhisattvas).

a la tierra para bien de los hombres y retorna al cielo una vez cumplida su misión.

En su carta más antigua, la primera a los Tesalonicenses, escrita en el año 51, desde Corinto, Pablo da a conocer una «palabra del Señor»[133] acerca de la parusía: «Cuando se dé la orden, a la voz del arcángel y al son de la trompeta celeste, el Señor en persona bajará del cielo; primero resucitarán los cristianos difuntos, luego nosotros, los que quedemos vivos, junto con ellos seremos arrebatados en nubes, para recibir al Señor en el aire y así estaremos siempre con el Señor».[134] Seis años más tarde, en el 57, recordaba a los romanos que «ahora tenemos la salvación más cerca que cuando empezamos a creer. La noche está avanzada, el día se echa encima».[135] Sin embargo, la espera de la parusía no debe entorpecer la vida de las comunidades cristianas. Insiste en la necesidad de trabajar para ganarse el pan[136] y exige que se respeten las leyes en vigor, la sumisión a las autoridades y el pago de tributos e impuestos.[137] Las consecuencias de esta valoración ambivalente del *presente* (mientras se espera la parusía la historia sigue su curso y es preciso respetarla) no tardarán en hacerse sentir. A pesar de las innumerables soluciones propuestas a partir de finales del siglo I, el problema del *presente histórico* preocupa aún a la conciencia cristiana contemporánea.

La considerable autoridad de Pablo en la Iglesia antigua es en gran parte fruto de una catástrofe que sacudió al judaísmo y paralizó el desarrollo de la tendencia judeocristiana. Durante su vida, la importancia del Apóstol fue muy modesta. Pero poco después de su muerte estalló, en el año 66, la guerra de los judíos contra Roma; terminó en el año 70 con la ruina de Jerusalén y la destrucción del templo.

133. Véase 1 Cor 15,51: «Mirad, os revelo un misterio».
134. 1 Tes 4,16-17.
135. Rom 13,11-12.
136. 2 Tes 3,8-10.
137. Rom 13,1-7.

## 223. Los esenios de Qumrán

Durante la guerra, a comienzos del verano del año 68, un contingente del ejército de Vespasiano atacó y destruyó el «monasterio» de Qumrán, situado en pleno desierto, a orillas del Mar Muerto. Verosímilmente, los defensores fueron pasados a cuchillo, pero poco antes del desastre tuvieron aún tiempo para esconder un número considerable de manuscritos guardados en grandes recipientes de arcilla. Su descubrimiento, entre los años 1947 y 1951, ha venido a renovar nuestros conocimientos sobre los movimientos apocalípticos judíos y los orígenes del cristianismo. En efecto, los investigadores han identificado en la comunidad monástica del Mar Muerto la misteriosa secta de los esenios, conocida hasta entonces por las escasas noticias de Flavio Josefo, de Filón y de Plinio el Joven.[138] Entre los manuscritos descifrados y publicados hasta ahora se encuentran, junto a comentarios a diversos libros del Antiguo Testamento, algunos tratados originales. Entre los más importante podemos señalar el *Rollo de la Guerra de los Hijos de la Luz contra los Hijos de las Tinieblas*, el *Tratado de Disciplina*, los *Salmos de Acción de Gracias* y el *Comentario a Habacuc*.

Con ayuda de estos nuevos documentos se puede reconstruir a grandes rasgos la historia de la secta. Sus antecesores eran los *hassidim*, cuyo fervor religioso y el cometido que desempeñaron en la guerra de los Macabeos nos son ya conocidos (véase § 202). El fundador de la comunidad de Qumrán, llamado por sus discípulos «Maestro de Justicia», era un sacerdote sadoquita, perteneciente por ello mismo a la clase sacerdotal legítima y ultraortodoxa. Cuando Simón (142-143 a.C.) fue proclamado «príncipe y sumo sacerdote para siempre», el ministerio del sumo sacerdocio fue transferido irrevoca-

138. Las contradicciones entre las dos categorías de documentos —los manuscritos de Qumrán y los testimonios de los autores clásicos— se explican, de un lado, por la información insuficiente de los segundos, y de otro, por la complejidad de esta secta apocalíptica. La comunidad de Qumrán no representa el esenismo en su totalidad; parece seguro que existían núcleos esenios en otras regiones de Palestina.

blemente de los Sadoquitas a los Asmoneos; el «Maestro de Justicia» abandonó entonces Jerusalén con un grupo de fieles y se refugió en el desierto de Judá. Verosímilmente, el «Sacerdote Inicuo» execrado en los textos de Qumrán sería Simón; persiguió al «Maestro de Justicia» en su exilio e incluso habría proyectado atacar a Qumrán pero fue asesinado por el gobernador de Jericó.[139] Ignoramos las circunstancias en que murió el «Maestro de Justicia».[140] Sus discípulos y fieles le veneraban como a un mensajero de Dios. Del mismo modo que Moisés había hecho posible la antigua alianza, el «Maestro de Justicia» la había renovado; al fundar la comunidad escatológica de Qumrán había anticipado la era mesiánica.

Desde la publicación de los primeros textos, los especialistas han subrayado las analogías significativas existentes entre las concepciones y las prácticas religiosas esenias y las del cristianismo primitivo. Gracias a estos nuevos documentos conocemos ahora el ambiente histórico y cultural (el *Sitz im Leben*) de una secta apocalíptica judía. Los paralelos esenios aclaran ciertos aspectos de la predicación de Jesús y numerosas expresiones frecuentemente usadas por los autores del Nuevo Testamento. Pero hay también diferencias, y no menos importantes. La comunidad de Qumrán era rigurosamente monástica; los primeros cristianos vivían en el mundo, constituían una comunidad misionera. Las dos sectas eran igualmente apocalípticas y mesiánicas: los esenios, al igual que los cristianos, se tenían por el pueblo de la nueva alianza. Pero esperaban un profeta escatológico (que, en el Nuevo Testamento, ya había venido en la persona de Juan Bautista) y dos Mesías, el Mesías-sacerdote que los santificaría y el Mesías-rey que conduciría a Israel en la guerra contra los gentiles, guerra que el mismo Dios concluiría triunfalmente. El *Rollo de la Guerra de los*

139. 1 Mac 16,11 y sigs.

140. A. Dupont-Sommer, al que siguen otros investigadores, acusa al «Sacerdote impío» de haber instigado su asesinato; véase *Les écrits esséniens*, págs. 375 y sigs. Sin embargo, este delito no está explícitamente atestiguado en los documentos; véase el análisis de los textos en F. M. Cross, *The ancient library of Qumran*, págs. 157-160.

*Hijos de la Luz contra los Hijos de las Tinieblas* constituye, en efecto, el plan de batalla de esta conflagración escatológica. A una movilización de seis años seguirán veintinueve años de guerra. El ejército de los Hijos de la Luz estará formado por 28.000 combatientes de infantería y 6.000 de caballería, reforzados por un gran número de ángeles.[141] También los cristianos esperaban la segunda venida gloriosa de Cristo como juez y redentor del mundo, pero, conforme a la enseñanza de Jesús, no compartían la ideología de la guerra santa.

Para los esenios, lo mismo que para los cristianos, el Mesías iba a aparecer al final de los tiempos y recibir un reino eterno; en las dos doctrinas coexisten los elementos sacerdotal, regio y profético. Sin embargo, en la literatura de Qumrán no está atestiguada la concepción de un Mesías preexistente (el segundo Adán, el Hijo del Hombre); más aún, el Mesías no se ha convertido aún en el redentor celeste ni se han unificado las dos figuras mesiánicas, como en la escatología de la Iglesia primitiva.[142] En tanto que personaje escatológico, el «Maestro de Justicia» inauguró la nueva era. Sus discípulos le atribuían un rango mesiánico: el de Maestro que revela el verdadero sentido, esotérico, de las Escrituras, que además está dotado de poderes proféticos. Algunos textos dan a entender que el Maestro resucitará al final de los tiempos,[143] pero según estima un experto, F. M. Cross, «si los esenios esperaban el retorno de su Maestro como Mesías sacerdotal, expresaron su esperanza de manera muy indirec-

141. Véanse Y. Yadin, *The Scroll of the War of the Sons of Light against the Sons of Darkness;* A. Dupont-Sommer, *op. cit.*, págs. 369 y sigs.

142. F. M. Cross, *op. cit.*, págs. 221 y sigs. La carta a los Hebreos presenta a Jesús a la vez como un Mesías sacerdotal y real, según «el orden de Melquisedec» (6,20; 7,1-25; etc.). Cross advierte en esta interpretación un esfuerzo de la primitiva Iglesia por adaptar la cristología a las esperanzas mesiánicas de los esenios o, más exactamente, por presentar en una sola figura el cumplimiento de todas las nostalgias mesiánicas del pasado; véase *op. cit.*, págs. 226 y sigs.

143. El más importante y también el más discutido es un pasaje del «Documento de Damasco», comentando Nm 21,18; véanse traducciones y análisis en A. Dupont-Sommer, *op. cit.*, pags. 145 y sigs., y F. M. Cross, *op. cit.*, págs. 226 y sigs.

ta»,[144] lo que contrasta con la insistencia del Nuevo Testamento en el desarrollo de esta idea.

La organización y los sistemas rituales de las dos sectas apocalípticas presentan sorprendentes semejanzas, pero entre ellas se advierten diferencias no menos importantes. Los esenios formaban una comunidad a la vez sacerdotal y laica. La actividad religiosa (instrucción, culto, exégesis) estaba dirigida por sacerdotes hereditarios; los laicos tenían la responsabilidad de los recursos materiales. El grupo dirigente llevaba el título común de *rabbīm* (literalmente, «los numerosos»), término que aparece también en el Nuevo Testamento (la «asamblea» que elige sus representantes).[145] Doce laicos y tres sacerdotes formaban el círculo interior. El oficio más alto era el de «inspector» (*mbaqqēn*); este jefe supremo debía comportarse como un «pastor».[146] Su función recuerda la del «pastor» o *episkopos* de los cristianos.

En Qumrán, el bautismo iniciático, que integraba al neófito en la comunidad, iba seguido de lustraciones rituales que se repetían cada año. Al igual que la «fracción del pan» entre los cristianos, sus comidas tomadas en común eran interpretadas por los esenios como la anticipación del banquete mesiánico.[147] Los miembros de la comunidad se abstenían del matrimonio, pues todos ellos se consideraban soldados en una guerra santa. No se trataba de un verdadero ascetismo, sino de una ascesis provisional, impuesta por la inminencia del *ésjaton*.[148] Hemos de señalar otra semejanza: el método hermenéutico similar de los exegetas esenios y los autores del Nuevo Testamento, sin analogías en el judaísmo rabínico o en Filón. Mediante la aplicación de un procedimiento especial (*pesher*), los

144. F. M. Cross, *op. cit.*, pág. 299.

145. Hch 15,12.

146. «Documento de Damasco», 13,7-9.

147. Véanse los textos citados y comentados por F. M. Cross, *op. cit.*, págs. 85-91, 235-236.

148. Los textos han sido analizados por F. M. Cross, *op. cit.*, págs. 96-99, 237-238; Véase 1 Cor 7,29-31: «Este tiempo está muy contado ... que los que tienen mujer estén como si no la tuvieran...».

esenios descifraban en las profecías del Antiguo Testamento alusiones precisas a la historia contemporánea y, en consecuencia, predicciones referentes a determinados acontecimientos inminentes. Los que tenían acceso al «conocimiento», es decir, los iniciados en la gnosis apocalíptica revelada por el «Maestro de Justicia», sabían que la guerra suprema estaba a punto de estallar. Por otra parte, como ya hemos visto (véase § 202), toda la literatura apocalíptica judía exaltaba el saber esotérico. Del mismo modo, especialmente a partir de la segunda generación, los cristianos atribuían un valor especial a la gnosis y se sentían impacientes por descifrar los signos precursores de la parusía. Para los esenios, el saber religioso era ante todo un saber revelado, de orden escatológico. Se ha puesto de relieve una concepción semejante en las epístolas de Pablo y en los evangelios de Mateo y Juan. La instrucción de grado superior y hasta los mismos sacramentos de la comunidad se consideraban esotéricos. En efecto, el reino de Dios no es accesible a la «carne», sino únicamente al «espíritu».[149] En resumen, para los judíos, y también para los cristianos, gnosis secreta y esoterismo forman parte del «método» apocalíptico. Después de la destrucción de Qumrán y la dispersión de los esenios, algunos que lograron escapar se unieron probablemente a los núcleos cristianos palestinenses. En cualquier caso, las tradiciones apocalípticas y esotéricas se mantuvieron en el cristianismo de los dos primeros siglos y alentaron ciertas tendencias gnósticas (véase § 228).

Las analogías entre el lenguaje teológico de Qumrán y el del evangelio de Juan resultan asimismo notables. En los textos de Qumrán aparecen ciertas expresiones específicamente joánicas como, por ejemplo, «luz de la vida», «hijos de la luz», «el que actúa en la verdad

149. Véase Jn 3,5: «Si uno no nace de agua y de Espíritu no puede entrar en el reino de Dios». Sobre el carácter esotérico del «conocimiento» (= gnosis) en la literatura de Qumrán y en el Nuevo Testamento, confróntese F. Nötcher, *Zur theologische Terminologie der Qumranische Texte*, págs. 15 y sigs.; W. D. Davies, «"Knowledge" in the Dead Sea Scrolls and Mt. 11: 25-30»; J. Jeremias, *Die Abendmahlwörte Jesu*, págs. 58 y sigs.; K. G. Kuhn, «Die Sektenschrift u. die iranische Religion», especialmente págs. 299 y sigs.

viene de la luz», el «espíritu de la verdad y el espíritu del error».[150] Según la doctrina de los esenios, el mundo es el campo de batalla entre dos espíritus que Dios creó en el principio: el espíritu de la verdad (llamado también «príncipe de la luz» y «ángel de la verdad») y el espíritu de la maldad o de la perversidad; el segundo no es otro que Belial, el «príncipe de las tinieblas», Satán. La guerra entre estos dos espíritus y sus ejércitos espirituales se desarrolla también entre los hombres y en el corazón de cada uno de los «hijos de la luz».[151] Se ha comparado el argumento escatológico esenio con ciertos textos joánicos. Según los esenios, los hijos de la justicia, si bien están guiados por el príncipe de las luces, caen a menudo en el error, empujados por el ángel de las tinieblas.[152] También Juan habla de los «hijos de Dios» y los «hijos del diablo», y exhorta a los fieles a no dejarse extraviar por el diablo.[153] Pero mientras que los esenios permanecen a la espera de la guerra escatológica, en la literatura joánica, a pesar de que la lucha se mantiene aún, la crisis ha sido ya superada, pues Jesucristo triunfó sobre el mal.

Conviene subrayar otra diferencia: en la literatura joánica, el espíritu se entiende generalmente como Espíritu de Dios o de Cristo;[154] en el *Manual de Disciplina*, el príncipe de la luz o el espíritu de la verdad está al servicio de los hijos de la luz. En cambio, la figura del Paráclito evocada por Juan[155] parece derivar de una teología análoga a la de Qumrán. Cristo prometió enviarlo para que diera testimonio e intercediera en favor de los fieles, pero el Paráclito no hablará en su

150. Los equivalentes en los textos de Qumrán se citan en F. M. Cross, *op. cit.*, pág. 207, nn. 13-17. El dualismo luz-tinieblas y más aún la exaltación de la luz como epifanía por excelencia del Espíritu indican la influencia de las ideas iranias. Pero no se ha de olvidar que en el Antiguo Testamento aparece un conjunto de imágenes semejante, al igual que en otras religiones semíticas; véase M. Eliade, *Méphistophelès et l'Androgyne*, págs. 64 y sigs.

151. *Manual de Disciplina*, 4,23-26.

152. Ibíd., 3,17-23.

153. Jn 14,17; 15,26; 16,13; etc.

154. 1 Jn 4,13.

155. Jn 14,17; 15,26; etc.

propio nombre. Los exegetas se han sentido siempre intrigados por el hecho de que no se esperase del Paráclito el desempeño de esa función. Los textos de Qumrán nos permiten entender el origen del Paráclito; morfológicamente se relaciona con un personaje de la corte celeste de Yahvé, concretamente del ángel o el mensajero divino.[156] Pero las influencias iranias, y en primer lugar el dualismo religioso y la angelología, transformaron a los dos ángeles de la corte de Yahvé (véase § 203) en encarnaciones de dos principios opuestos: bien/mal, verdad/mentira, luz/tinieblas. Los esenios, al igual que el autor del *corpus* joánico, profesaban esta teología y esta escatología palestinenses sincretistas, fuertemente influidas por el dualismo iranio.

A pesar de las numerosas semejanzas que acabamos de mencionar, el esenismo y el cristianismo primitivo presentan estructuras distintas y persiguen fines divergentes. La escatología esenia deriva de la tradición sacerdotal; la escatología cristiana hunde sus raíces en el profetismo del Antiguo Testamento. Los esenios mantienen y refuerzan el separatismo sacerdotal; los cristianos se esforzaban, al contrario, por llegar a todas las capas sociales. Los cristianos excluían de su banquete mesiánico a todos los impuros y contrahechos física o espiritualmente; para los cristianos, uno de los signos del reino era precisamente la curación de los inválidos (ciegos que ven, mudos que hablan, etc.) y la resurrección de los muertos. Finalmente, la resurrección de Jesús y el don del Espíritu Santo, la libertad espiritual que sucedió a la disciplina de la Ley, constituyen el «acontecimiento» central que distingue a las dos comunidades mesiánicas.[157]

## 224. La destrucción del templo. El retraso de la parusia

Una parte de la comunidad judeocristiana se negó a comprometerse en la guerra mesiánica contra los romanos y huyó en el año

156. F. M. Cross, *op. cit.*, pág. 214, n. 82, recuerda el prototipo cananeo del ángel mensajero.

157. F. M. Cross, págs. 241 y sigs.

66 a Pella, en Transjordania; otros marcharon a refugiarse en las ciudades de Siria, del Asia Menor o en Alejandría. La significación de aquella negativa no pasó inadvertida a los insurgentes: los cristianos[158] no querían solidarizarse con el destino nacional de Israel.[159] Este acontecimiento marca la ruptura de la Iglesia con el judaísmo. Sin embargo, el judaísmo sobrevivirá gracias a un gesto similar. El más importante dirigente religioso de aquel siglo, rabí Yochanan ben Zaccai, que se oponía enérgicamente a la insurrección armada, fue sacado de la ciudad asediada en un ataúd. Poco tiempo después obtuvo de Tito autorización para establecer una escuela elemental en Yabné, aldea situada en las proximidades de Jaffa. Gracias a esta escuela fundada por rabí Yochanan se salvarían los valores espirituales del pueblo judío, vencido en el plano nacional y amenazado de desaparición.

La ruina de la ciudad santa y la destrucción del templo cambiaron brutalmente la orientación religiosa de los judíos y también de los cristianos. Para los primeros, la destrucción del templo planteaba un problema aún más grave que el de sus antepasados de seis siglos atrás. En efecto, los profetas habían predicho la catástrofe, pero al mismo tiempo habían revelado su causa: Yahvé se preparaba a castigar a su pueblo por sus innumerables infidelidades. Esta vez, por el contrario, los apocalipsis habían proclamado como cosa segura la victoria final de Dios en la batalla escatológica contra las fuerzas del mal. La respuesta a esta catástrofe inesperada e incomprensible fue dada precisamente en Yabné: el judaísmo continuará, pero «reformado», es decir, liberado de las vanas esperanzas apocalípticas y de los mesianismos, ateniéndose exclusivamente a la enseñanza de los fariseos (véase § 204). Las consecuencias de esta decisión fueron en primer lugar el fortalecimiento de la Ley y de la sinagoga, la revalorización de la Mishná y finalmente el Talmud. Pero la segunda destrucción del templo marcó profundamente el desarrollo del judaísmo; priva-

158. Cuatro años antes, en el 62, Santiago, jefe de la comunidad judeocristiana de Jerusalén, había sido martirizado.

159. Eusebio, *Hist. eccl.* III, 5,3.

dos del santuario, el único lugar sagrado en que podía oficiarse el *culto*, los fieles se vieron reducidos a las *plegarias* y a la *instrucción* religiosa.[160]

Durante la guerra, también los cristianos conocieron un resurgir del entusiasmo apocalíptico: la esperanza en que Dios no tardaría en intervenir, y precisamente precipitando la segunda venida de Cristo. El Evangelio de Marcos refleja y prolonga esta esperanza apocalíptica.[161] Pero el retraso de la parusía suscitó cuestiones preocupantes. Las respuestas dadas al problema se pueden agrupar en tres tipos: a) se reafirma aún con mayor firmeza la inminencia de la parusía (por ejemplo, epístolas de Pedro); b) la parusía se pospone para un futuro más lejano; se ofrece al mismo tiempo una justificación teológica de esta prolongada espera: se trata del período reservado a la actividad misionera de la Iglesia (por ejemplo, los evangelios de Mateo y Lucas); c) la parusía ya ha tenido lugar, pues la crucifixión y resurrección de Jesús constituyen de hecho el auténtico «acontecimiento final» (*ésjaton*) y la «nueva vida» es ya accesible a los cristianos (por ejemplo, evangelio de Juan).[162]

Terminará por imponerse esta tercera explicación. En ella se mantienen, por otra parte, las paradojas que preocupaban a los primeros creyentes. En efecto, Jesús-Mesías no se diferenciaba de los demás seres humanos; si bien era Hijo de Dios, fue humillado y murió en la cruz. Pero la resurrección confirmó su divinidad. A pesar de todo, esta prueba deslumbrante no fue en general aceptada. (Para la mayor parte de los judíos, la venida del Mesías implicaba necesariamente la liberación nacional y la transfiguración *evidente* del mundo.) Se esperaba que la parusía habría de forzar en el futuro la adhesión de los incrédulos. El autor del evangelio de Juan y su círculo de fieles responden de una manera audaz al retraso de la parusía. El

160. Véase J. Goldin, «On change and adaptation in Judaism», págs. 290 y sigs.

161. Después de la catástrofe del año 70, los cristianos empiezan a recopilar y a poner por escrito las tradiciones jerosolimitanas sobre la vida, el ministerio, la muerte y la resurrección de Jesús: son los primeros evangelios.

162. Véase N. Perrin, *Introduction*, pág. 41.

reino de Dios ya ha sido instaurado; no es automática y universalmente *evidente*, al igual que el Mesías, encarnado en el personaje histórico de Jesús, tampoco lo fue para la mayor parte de los judíos ni su divinidad lo es aún para los incrédulos. Se trata, en resumen, del mismo proceso dialéctico bien conocido en toda la historia de las religiones: la epifanía de lo sagrado en un objeto profano constituye al mismo tiempo un ocultamiento; en efecto, lo sagrado no es *evidente* para todos los que acceden al objeto en que se ha manifestado. Esta vez, lo sagrado —el reino de Dios— se ha manifestado en una comunidad humana perfectamente circunscrita en la historia: la Iglesia.

Esta revalorización de la parusía abre numerosas posibilidades a la experiencia religiosa y a la especulación teológica. En lugar del argumento ya conocido —la parusía en tanto que manifestación concreta y resplandeciente del triunfo de Dios, confirmada por la aniquilación del mal y por el fin de la historia— emerge la convicción de que la vida espiritual puede progresar y perfeccionarse *en este mundo* y de que la historia puede transfigurarse; dicho de otro modo: la existencia histórica puede alcanzar la perfección y la belleza del reino de Dios. Ciertamente, el reino resultará *evidente* en primer lugar a los que crean, pero toda la comunidad cristiana puede convertirse en el modelo ejemplar de una vida santificada y, por tanto, en incitación a la conversión. Esta nueva interpretación de la dialéctica de lo sagrado, inaugurada por la identificación del reino con la Iglesia, se prolonga aún en nuestros días; de manera paradójica, se manifiesta especialmente a través de las numerosas «desacralizaciones» (desmitificación de los evangelios y de la tradición, simplificación de la liturgia y de la vida sacramental, tendencias antimísticas y depreciación del simbolismo religioso, interés exclusivo hacia los valores éticos y la función social de la Iglesia, etc.) que están a punto de consumarse en el mundo cristiano contemporáneo.

# Capítulo XXIX

# Paganismo, cristianismo y gnosis en la época imperial

## 225. «IAM REDIT ET VIRGO...»

Si el culto de la Gran Madre Cibeles fue patrocinado por la aristocracia romana (véase pág. 166), el éxito de las otras religiones orientales introducidas a continuación quedó asegurado por el proletariado urbano y por el gran número de extranjeros instalados en Roma. Durante los dos últimos siglos de la República, la religión tradicional —es decir, los cultos públicos— había perdido gradualmente su prestigio. Ciertas funciones sacerdotales (por ejemplo, la del *flamen Dialis*) y las de numerosas cofradías habían caído en desuso. Como ocurría por todas partes durante la época helenística, la religiosidad se desplegaba bajo el signo de la diosa Fortuna (Tychē) y del fatalismo astral (§ 205). La magia y la astrología atraían no sólo a las masas, sino también a ciertos filósofos (los estoicos reconocían la validez de la astrología). Durante las guerras civiles circuló un gran número de apocalipsis de origen oriental; los conocidos bajo el título de *Oráculos sibilinos* anunciaban la caída inminente del poderío romano. Aún más, la vieja obsesión del fin de Roma[1] parecía

1. «En todas las crisis históricas, dos mitos crepusculares obsesionaron al pueblo romano: a) la vida de la ciudad está acabada, pues su duración ha sido limitada a un cierto número de años (el número "místico" revelado por las doce

confirmarse esta vez por los acontecimientos luctuosos de la historia contemporánea. Horacio no disimulaba sus temores en cuanto al destino próximo de la ciudad.[2]

Cuando César atravesó el Rubicón, el neopitagórico Nigidio Fígulo anunció el comienzo de un drama cósmico-histórico que habría de poner término a la historia de Roma y aun a la de la especie humana.[3] Pero el reinado de Augusto, instaurado al cabo de largas y desastrosas guerras civiles, parecía destinado a instaurar una *pax aeterna*. Los temores inspirados por los dos mitos —la «era» de Roma y el Gran Año— resultaron ser gratuitos. En efecto, por una parte, Augusto acababa de realizar una nueva fundación de Roma; en consecuencia, nada había que temer en cuanto a su duración; por otra, el tránsito de la Edad de Hierro a la Edad de Oro se había realizado sin catástrofe cósmica alguna. En efecto, Virgilio sustituyó el último *saeculum*, el del sol —que debía provocar la combustión universal— por el siglo de Apolo. De esta manera evitaba la *ekpyrosis* y podía interpretar las guerras civiles como indicio del tránsito de la Edad de Hierro a la Edad de Oro. Más tarde, cuando parecía que el reinado de Augusto había instaurado realmente la Edad de Oro, Virgilio se esforzaría por tranquilizar a los romanos en cuanto a la duración de la ciudad. En su pasaje de la *Eneida* se dirige Júpiter a Venus y le asegura que no fijará a los romanos ninguna clase de

---

águilas que viera Rómulo), y b) el "Gran Año" pondrá fin a toda la historia, también a la de Roma, mediante una *ekpyrosis* universal. La historia misma de Roma se encargaría de desmentir estos temores hasta una época muy avanzada. En efecto, ciento veinte años después de la fundación de Roma se comprendió que las doce águilas vistas por Rómulo no significaban ciento veinte años de vida histórica para la ciudad, como muchos habían temido. Al cabo de trescientos sesenta y cinco años se pudo comprobar que la fecha no equivalía a un "Gran Año", en el que cada año de la ciudad habría de contarse como un día, y se supuso que el destino había otorgado a Roma otro tipo de "Gran Año", compuesto de doce meses de cien años»; véase M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, 2.ª ed., pág. 157.

2. *Epodos* XVI.

3. Lucano, *Farsalia*, 639, 642-645.

limitación espacial o temporal: «Les he otorgado un imperio ilimitado» (*imperium sine fine dedi*).[4] Después de la publicación de la *Eneida*, Roma fue nombrada *urbs aeterna* y Augusto proclamado segundo fundador de la ciudad. El día de su nacimiento (el 23 de septiembre) fue considerado «como el punto de partida del universo, cuya existencia había salvado Augusto y cuyo rostro había cambiado».[5] Se difunde entonces la esperanza de que Roma puede regenerarse periódicamente, *ad infinitum*. De este modo, liberada de los mitos de las doce águilas y de la *ekpyrosis*, Roma podrá extenderse, como anuncia Virgilio,[6] «hasta las regiones que yacen más allá de los caminos del sol y del año» (*extra anni solisque vias*).

Estamos ante un supremo esfuerzo por liberar la *historia* del *destino astral* o de las *leyes de los ciclos cósmicos* y por recuperar, a través del mito de la renovación eterna de Roma, el mito arcaico de la *regeneración anual* del cosmos mediante su *recreación periódica* (por obra de los sacrificadores o de los soberanos). Se trata asimismo de una tentativa de *revalorizar la historia en el plano cósmico*, es decir, de considerar los acontecimientos y las catástrofes históricas como verdaderas *combustiones o disoluciones cósmicas* que deben poner fin periódicamente al universo para dar paso a su regeneración. Las guerras, las destrucciones, los dolores provocados por la historia ya no son los *signos precursores* de la transición de una a otra era cósmica, sino que *constituyen en sí mismos esa transición*. Así, en cada época de paz se renueva la historia y, por consiguiente, comienza un mundo nuevo; en última instancia (como lo demuestra el mito organizado en torno a Augusto), el soberano *repite la creación del cosmos*.[7]

También anuncia Virgilio[8] que la edad de oro está a punto de iniciarse bajo el consulado de Asinio Polión (año 40 a.C., es decir,

4. *Eneida* I, 255 y sigs.
5. J. Carcopino, *Virgile et le mystère de la IV^e^ églogue*, pág. 200.
6. *Eneida* VI, 798.
7. M. Eliade, *Le mythe de l'eternel retour*, págs. 159-160.
8. *Églogas* IV.

antes de la victoria final de Octavio). «Nace un ciclo nuevo de siglos (*magnus ab integro saeculorum nascitur ordo*). Retorna la Virgen (*iam redit et virgo*) y vuelve el reinado de Saturno.» Una «raza de oro» surge en el mundo; Apolo es su soberano.[9] Virgilio asocia todos estos signos específicos del retorno de la edad de oro al nacimiento de un niño cuya identidad se ignora, pero que numerosos investigadores suponen ser el hijo de Polión. Se ha discutido mucho y aún se sigue discutiendo el significado de este poema inspirado y enigmático. Desde nuestro punto de vista, bastará subrayar la potencia visionaria de Virgilio: como un auténtico *vates*, captó el contexto a la vez cósmico y religioso del final de las guerras civiles y adivinó la función escatológica de la paz instaurada por la victoria de Octavio Augusto.

En efecto, el reinado de Augusto marca un renacimiento creador de la religión romana tradicional.[10] Según Suetonio,[11] Augusto se comportaba como un auténtico romano de otros tiempos y tenía muy en cuenta los sueños y otros presagios, observaba las manifestaciones de los dioses y practicaba la *pietas* para con los dioses y los hombres. «Fue aquella *religio*, no la teología estoica, la que dictó siempre los actos decisivos del emperador ... A través de la *pietas* y la *religio* se asumían y renovaban conscientemente los ideales del pasado romano.»[12] Augusto decreta la restauración de los santuarios en ruinas y edifica un gran número de templos nuevos. Restablece los oficios sacerdotales que permanecían vacantes desde hacía mucho tiempo (por ejemplo, el de *flamen Dialis*), restaura las sodalidades venerables como la de los Titii, los Lupercos, los Alvares. Los contemporáneos nunca dudaron de la autenticidad de aquellos cambios. «El advenimiento de la nueva era fue celebrado en los cantos

9. Ibíd., págs. 5-10.

10. Corresponde a F. Altheim el mérito de haber insistido en la autenticidad de las reformas religiosas llevadas a cabo por Augusto; véanse *A History of Roman Religion*, págs. 350 y sigs.; *La religion romaine antique*, págs. 230 y sigs. Las páginas que siguen están muy en deuda con sus análisis.

11. *Aug.*, 90-92.

12. F. Altheim, *La religion romaine*, pág. 241.

de los poetas y también en las manifestaciones públicas.»[13] Por otra parte, las obras artísticas de la época de Augusto manifiestan con claridad meridiana la renovación de la experiencia y del pensamiento religiosos.

La historia se encargó de desmentir el mito de la «edad de oro» a partir de la muerte de Augusto, y los romanos comenzaron de nuevo a vivir a la espera de un desastre inminente. Pero el siglo de Augusto quedaría como un modelo ejemplar para la civilización del Occidente cristiano. Aún más, Virgilio y, en parte, Cicerón inspiraron la teología de la literatura y, en general, la teología de la cultura específica de la Edad Media, que se prolongaría en el Renacimiento.

## 226. Las tribulaciones de una religion ilícita

Después de su muerte, Julio César fue proclamado dios entre los dioses; en el año 29 a.C. le fue consagrado un templo en el Foro. Los romanos toleraban la apoteosis de los grandes jefes una vez muertos, pero les negaban la divinización en vida.[14] Augusto aceptó los honores divinos únicamente en las provincias; en Roma era tan sólo «hijo de dios», *divi filius*. Sin embargo, el *genius* imperial era venerado con ocasión de los banquetes públicos y privados.

La deificación de los «buenos» emperadores y, por consiguiente, la organización del culto imperial se generalizan después de Augusto.[15] Pero Tiberio no fue deificado porque Calígula no se preocupó de presentar al Senado la petición oportuna. En cuanto al mismo Calígula, tuvo cuidado de deificarse antes de morir, pero su memoria fue condenada por los senadores. Claudio, Vespasiano y Tito co-

13. Ibíd., pág. 238.

14. Sin embargo, César tenía una estatua en el Capitolio y otra en el templo de Quirino, con la inscripción *Deo invicto*. En el año 44 a.C. había recibido oficialmente el título de «divino Julio».

15. No se trata de una influencia del Oriente helenístico. Ya Cicerón escribía que «las almas de los hombres valientes y buenos son intrínsecamente divinas» (*De leg.* II, 12-27).

nocieron la apoteosis, pero no Galba, Otón y Vitelio, que no la habían merecido, ni Domiciano, enemigo del Senado. Una vez asegurado el mecanismo de la sucesión, los emperadores del siglo II fueron divinizados, cosa que no ocurriría en el siglo III, cuando los emperadores se sucedían con demasiada rapidez.[16]

A partir del siglo II, la negativa a celebrar el culto imperial fue la principal causa de las persecuciones contra los cristianos. Al principio, con excepción de la carnicería ordenada por Nerón, las medidas anticristianas fueron fomentadas sobre todo por la hostilidad de la opinión pública. En el curso de los dos primeros siglos, el cristianismo fue considerado *religio illicita*; los cristianos eran perseguidos por practicar una religión clandestina, sin autorización oficial. En el año 202, Septimio Severo publicó el primer decreto anticristiano, prohibiendo el proselitismo. Poco tiempo después, Maximino atacó a la jerarquía eclesiástica, pero sin éxito. Hasta el reinado de Decio, la Iglesia se desarrolla en paz. Pero en el año 250, un edicto de Decio obliga a todos los ciudadanos a ofrecer sacrificios a los dioses del Imperio. La persecución duró poco, pero fue muy severa, lo que explica el gran número de apostasías. Sin embargo, gracias sobre todo a sus confesores y a sus mártires, la Iglesia salió victoriosa de la prueba. La represión decidida por Valeriano en los años 257-258 fue seguida de un largo período de paz (260-303). El cristianismo logró infiltrarse en todo el Imperio y en todas las clases sociales (incluso en la familia del emperador...).

La última persecución, la de Diocleciano (303-305), fue la más larga y sangrienta. A pesar de la situación dramática del Imperio, la opinión pública se mostró esta vez menos hostil hacia los cristianos. Pero Diocleciano había tomado la decisión de aniquilar este movimiento religioso exótico y antinacional, precisamente para reforzar la idea del Imperio; pretendía reanimar las viejas tradiciones religiosas romanas y sobre todo exaltar la imagen cuasidivina del emperador. Pero la herencia de la reforma de Augusto se había desmoronado paulatinamente. Los cultos oriundos de Egipto y del Asia Menor gozaban de una sorprendente popularidad y contaban ade-

16. Las fuentes se citan en R. Grant, *Augustus to Constantine*, pag. 17.

más con la protección imperial. Cómmodo (185-192) se había hecho iniciar en los Misterios de Isis y de Mitra; Caracalla (211-217) había fomentado el culto del dios solar sirio, el *Sol invictus*. Algunos años más tarde, el emperador sirio Heliogábalo, que era sacerdote del dios de Emesa, introdujo su culto en Roma. Heliogábalo fue asesinado en el año 222 y el dios sirio proscrito de la ciudad. Sin embargo, como veremos más adelante (véase pág. 477), Aureliano (270-275) logró introducir de nuevo, y con éxito, el culto del *Sol invictus*. Aureliano había entendido que era inútil exaltar únicamente el gran pasado religioso de Roma y que era necesario además integrar la venerable tradición romana en la teología solar de estructura monoteísta, la única religión que contaba con posibilidades universalistas.

Ya antes de las grandes persecuciones, a finales del siglo II numerosos teólogos y polemistas cristianos trataron de justificar y defender su religión ante las autoridades y los intelectuales paganos. Pero su intento fracasó. Ingenuos o poco hábiles, algunos apologetas (Taciano, Tertuliano) atacaron con virulencia el paganismo y el culto helenístico. El más importante, Justino (martirizado hacia el año 165), se esforzó por demostrar que el cristianismo no despreciaba la cultura pagana; hizo el elogio de la filosofía griega, pero insistiendo en que se inspiraba en la revelación bíblica. Recogiendo los argumentos del judaísmo alejandrino, Justino afirma que Platón y los demás filósofos griegos conocieron la doctrina profesada, mucho tiempo antes que ellos, por el «profeta» Moisés. El fracaso de los apologetas era previsible. Para las autoridades, el cristianismo era no sólo culpable de ateísmo y del crimen de lesa majestad, sino que resultaba sospechoso de toda clase de crímenes, desde la orgía y el incesto al infanticidio y la antropofagia. Para la minoría selecta pagana, los dogmas esenciales de la teología cristiana —la encarnación del Salvador, sus sufrimientos y su resurrección— resultaban sencillamente ininteligibles. De todas formas, la intransigencia fanática de esta nueva religión de salvación hacía ilusoria la esperanza de una coexistencia pacífica con las religiones politeístas.

Para la misión cristiana, las persecuciones constituían un gravísimo peligro, pero no era ésta la única amenaza que pesaba sobre la

Iglesia. Los Misterios de Isis y de Mitra, el culto del *Sol invictus* y el monoteísmo solar representaban una temible concurrencia, tanto mayor cuanto que se beneficiaban de la protección oficial. Por otra parte, la Iglesia estaba amenazada desde dentro por otro peligro aún más sutil: las diferentes herejías, y en primer lugar el gnosticismo. Las herejías y las gnosis aparecen desde los comienzos del cristianismo. A falta de un canon, el único medio de verificar la autenticidad de las creencias y de las prácticas rituales era la tradición apostólica. Hacia el año 150 ya habían muerto todos los apóstoles, pero la transmisión de su testimonio había quedado asegurada gracias a cierto número de textos que ellos mismos habían redactado o inspirado, así como por la tradición oral.

Sin embargo, las dos vías de la tradición apostólica —escrita y oral— eran susceptibles de admitir innovaciones más o menos equívocas. Junto a los cuatro evangelios y los Hechos de los Apóstoles, aceptados por todas las comunidades cristianas,[17] circulaban otros textos amparados por los nombres de los apóstoles: el evangelio de Tomás, el Evangelio de la Verdad, el evangelio del Pseudo-Mateo, los Hechos de Pedro, los Hechos de Juan, etc. La mayor parte de estos textos, calificados de «apócrifos» (pues contenían revelaciones que habían permanecido «ocultas» hasta entonces), presuponían la existencia de una doctrina esotérica comunicada a los apóstoles por Cristo resucitado y referente al sentido secreto de los acontecimientos de su vida. A esta enseñanza secreta, conservada y transmitida por la tradición oral, apelaban los gnósticos.

## 227. La gnosis cristiana

El problema del esoterismo y, en consecuencia, de la iniciación iba a provocar innumerables controversias, sobre todo y en primer

17. Es significativo el hecho de que, en la segunda mitad del siglo II, estos textos fueran adoptados por todas las grandes Iglesias de la época como únicos escritos representativos de la tradición apostólica. En adelante, el cristianismo tendrá su canon —el Nuevo Testamento— y pasa a ser una «religión del Libro».

lugar durante la crisis desencadenada por el gnosticismo. Ante las pretensiones extravagantes de ciertos autores gnósticos, los Padres de la Iglesia, seguidos luego por la mayor parte de los historiadores antiguos y modernos, negaron la existencia de una enseñanza esotérica practicada por Jesús y continuada por los discípulos. Pero esta opinión choca con los hechos. El esoterismo, es decir, la transmisión iniciática de unas doctrinas y prácticas reservadas a un número restringido de adeptos, está atestiguado en todas las grandes religiones de la época helenística y en torno a la época cristiana. En grados diversos, el argumento iniciático (enseñanza de ritos secretos, segregación con respecto a los demás adeptos, juramento de guardar silencio, etc.) aparece en el judaísmo normativo y en las sectas judías, entre los esenios,[18] entre los samaritanos y los fariseos.[19]

La práctica de una cierta enseñanza esotérica se menciona también en el Nuevo Testamento.[20] Desde los comienzos de la Iglesia se diferencian, dentro de la comunidad, tres grados, que presuponen el aprendizaje iniciático: los «incipientes», los «proficientes» y los «perfectos». Según Orígenes, «los evangelistas mantuvieron oculta (*apokryphan*) la explicación que Jesús daba de la mayor parte de las parábolas».[21] Aún más explícito es Clemente de Alejandría. Evoca a sus maestros, que conservaron «la verdadera tradición de las bienaventuradas doctrinas, directamente enlazadas con los santos apóstoles Pedro, Santiago, Juan y Pablo, transmitidas de padre a hijo [y que] llegaron a nosotros gracias a Dios».[22] Se trata de enseñanzas reservadas a un cierto número de fieles, que, transmitidas oralmente,[23] deben permanecer secretas; estas enseñanzas constituyen la

18. Véase, por ejemplo, el *Manual de Disciplina* IX, 16 y sigs.; VI, 13-23.

19. Véanse las fuentes citadas y comentadas por M. Smith, *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*, págs. 197-199. A partir de esta tradición de las doctrinas y prácticas secretas del judaísmo se elaborará la literatura de la *Merkabá*, y en primer lugar los textos *Hekalat*; véase ibíd., pág. 198.

20. Véase Mc 4,10 y sigs.; 7,17 y sigs.; 10,10 y sigs.

21. *Com. Math.* XIV, 2.

22. *Stromat.* I, 1,11,3.

23. Ibíd., 13,2.

tradición gnóstica.[24] En otro escrito precisa Clemente: «A Santiago el Justo, a Juan y a Pedro confió el Señor después de su resurrección la gnosis; éstos la comunicaron a los demás apóstoles; los otros apóstoles la confiaron a los setenta, uno de los cuales era Bernabé».[25]

Es imposible precisar el criterio que regía la selección de los discípulos dignos de ser iniciados en la gnosis y, sobre todo, las circunstancias y las etapas de la iniciación. Todos los fieles recibían gradualmente una cierta instrucción de tipo «esotérico»; se refería al simbolismo del bautismo, de la eucaristía y de la cruz, sobre los arcángeles, sobre la interpretación del Apocalipsis. Por lo que se refiere a los secretos revelados a los «perfectos» y a los que estaban a punto de alcanzar ese grado, se referiría probablemente a los misterios del descendimiento y de la ascensión de Cristo a través de los siete cielos habitados por los ángeles[26] y a la escatología individual, es decir, al itinerario místico del alma después de la muerte. El Pseudo-Dionisio hace enlazar la doctrina de este itinerario místico con la tradición oral de los apóstoles. «De este modo se nos revela la existencia de una sucesión de maestros gnósticos o maestros espirituales, distinta de la sucesión de los obispos, que transmite la fe de los apóstoles ... pero que prolonga la tradición carismática de los tiempos apostólicos y de los apóstoles.»[27]

Sin embargo, las tradiciones esotéricas de los apóstoles enlazan con un esoterismo judío relativo al misterio de la ascensión del alma y a los secretos del mundo celeste. Estas doctrinas, por otra parte, aparecen también entre los mandeos. Aún más, son análogas a ciertas concepciones escatológicas egipcias (véase § 53) e iranias. Junto a otras ideas y creencias, distintas de las que comparten el judaísmo y el cristianismo, aparecen también en cierto número de autores gnósticos, paganos o heterocristianos. Se entienden las razones de

24. Ibíd., 15,2.

25. Fragmento de *Hypost.*, recogido por Eusebio, *Hist. eccl.* II, 1,3-4; véase J. Daniélou, «Les traditions secrètes des Apôtres», pág. 200.

26. Véase Ef 4,9.

27. J. Daniélou, *op. cit.*, págs. 208 y sigs.

que, a partir de un determinado momento, la gnosis y el esoterismo resultaran sospechosos a los ojos de la jerarquía eclesiástica. Al apelar a una tradición apostólica oral y secreta, algunos gnósticos podían introducir en el cristianismo doctrinas y prácticas radicalmente opuestas al *ethos* del evangelio. Lo peligroso no eran la «gnosis» y el «esoterismo» como tales, sino las «herejías» que podían infiltrarse bajo la máscara del «secreto iniciático».

Lo cierto es que mientras el «Libro» y los dogmas no fueron fijados podría parecer abusivo calificar de heréticas ciertas interpretaciones audaces de la enseñanza de Cristo. Pero en cierto número de casos, la «herejía» —es decir, la falsa interpretación del mensaje evangélico— era evidente; por ejemplo, cuando se rechazaba la validez del Antiguo Testamento y se consideraba a Dios Padre como un demiurgo maligno y estúpido. Lo mismo se puede decir cuando se condenaba el mundo y se denigraba la vida como creaciones accidentales o demoníacas, o cuando se negaban la encarnación, la muerte y la resurrección del Hijo. Es verdad que también Pablo veía este mundo dominado por Satán, y que los apocalipsis judíos y cristianos predecían la destrucción inminente de la tierra. Pero ni Pablo ni los autores de los apocalipsis ponían en duda el origen divino de la creación.

## 228. Aspectos del gnosticismo

No resulta fácil rastrear los orígenes de la corriente espiritual que conocemos con el nombre de «gnosticismo». Pero es preciso diferenciarla de las numerosas gnosis anteriores o contemporáneas que formaban parte integrante de las distintas religiones de la época (el zoroastrismo, los Misterios, el judaísmo, el cristianismo), que, como acabamos de ver, implicaban una enseñanza esotérica. Hemos de añadir que casi todos los temas mitológicos y escatológicos desarrollados por los autores gnósticos son anteriores al gnosticismo *stricto sensu*. Algunos están atestiguados en el Irán antiguo y en la India por la época de las Upanishads, en el orfismo y en el platonismo,

otros son característicos del sincretismo de tipo helenístico, del judaísmo bíblico e intertestamental o de las primeras expresiones del cristianismo. Sin embargo, lo que define al gnosticismo *stricto sensu* no es la integración más o menos orgánica de un cierto número de elementos dispares, sino la reinterpretación audaz y extremadamente pesimista de algunos mitos, ideas y teologúmenos que circulaban ampliamente en aquella época.[28]

Una fórmula de la gnosis valentiniana, transmitida por Clemente de Alejandría, proclama que se obtiene la liberación aprendiendo «lo que éramos y lo que hemos venido a ser, dónde estábamos y adónde hemos sido arrojados, hacia qué fin nos apresuramos y de dónde hemos sido rescatados, qué es el nacimiento y qué la regeneración».[29] A diferencia de las Upanishads, del Samkhya-Yoga y del budismo, que evitan cuidadosamente discutir la causa primera de la decadencia humana, el conocimiento redentor enseñado por los gnósticos consiste ante todo en la revelación de una «historia secreta» (más exactamente, que ha quedado secreta para los no iniciados): el origen y la creación del mundo, el origen del mal, el drama del redentor divino descendido a la tierra para salvar a los hombres y la victoria final del Dios trascendente, que terminará con el fin de la historia y la aniquilación del cosmos. Se trata de un mito *total* en el que convergen todos los acontecimientos decisivos desde el origen del mundo hasta el momento presente; al demostrar su interdependencia, asegura la credibilidad del *ésjaton*. Conocemos este mito total en numerosas versiones. Mencionaremos algunas de ellas más adelante, al mismo tiempo que insistiremos en la más grandiosa de todas ellas, la elaborada por Mani (véase § 233).

Volviendo a la fórmula valentiniana, el gnóstico aprende que *su ser verdadero* (es decir, su ser espiritual) es de origen y de naturaleza

28. Así, por ejemplo, los doctores gnósticos reinterpretaron el mito del descenso de Cristo al mundo desgajándolo de su contexto bíblico —el Mesías enviado por el Dios creador— y refiriéndolo a una «historia secreta» radicalmente distinta (la creación constituye una siniestra tragedia y, en consecuencia, debe ser atribuida a un demiurgo o a un ser demoníaco, verdadera encarnación del mal).

29. *Extractos de Teod.*, 78,2.

divinos, pero que ahora se encuentra cautivo en un cuerpo; aprende igualmente que habitó antes en una región trascendente, pero que luego fue arrojado a este mundo, que ahora camina velozmente hacia la salvación y que terminará por ser liberado de su cárcel carnal; descubre finalmente que, si bien su nacimiento vino a ser como una caída en la materia, su «renacimiento» será de orden puramente espiritual. Retengamos las dos ideas fundamentales: el dualismo espíritu/materia, divino (trascendente)/antidivino; el mito de la caída del alma (= espíritu, partícula divina), es decir, la encarnación en un cuerpo (asimilado a una cárcel), y la certidumbre de la liberación (la «salvación») obtenida gracias a la gnosis.

A primera vista se diría que estamos ante un desarrollo desmesurado anticósmico y pesimista del dualismo órfico-platónico.[30] En realidad, el fenómeno es más complejo. El drama de la humanidad —concretamente la caída y la redención— es un reflejo del drama divino. Dios envía al mundo a un ser primordial, o a su propio Hijo, para salvar a los hombres. Este ser trascendente sufre todas las consecuencias humillantes de la encarnación, pero logra revelar a algunos elegidos la verdadera gnosis redentora antes de retornar finalmente al cielo. Ciertas variantes amplifican en un sentido más dramático el descenso del Hijo o del ser trascendente; éste es capturado por las potencias demoníacas y, embrutecido por la inmersión en la materia, olvida su propia identidad. Dios envía entonces un mensajero que lo hace «despertar» y le ayuda a recuperar la conciencia de sí mismo. (Es el mito del «salvador salvado», admirablemente relatado en el *Himno de la Perla*; véase § 230.)

30. Véanse §§ 181 y sigs. Recuérdese que para Platón no es el demiurgo la encarnación del mal. El mundo es un «cosmos»; por consiguiente, perfecto y armonioso. Para Plotino, lo mismo que para los estoicos, los astros son dioses cuya contemplación facilita la aproximación a los seres inteligibles; véase *Eneadas* II, 9; IV, 8; etc. Por lo que se refiere a la encarnación del alma, para Plotino equivale a una «caída», en la que pierde su plenitud espiritual y su autonomía (ibíd., IV, 8,5-16), pero es a la vez un descenso libremente consentido para ayudar a las existencias situadas en el mundo inferior (ibíd., IV, 8,7.1).

A pesar de ciertos paralelos iranios, el modelo *inmediato* del Salvador-mensajero de Dios es evidentemente Jesucristo. Los textos descubiertos en el año 1945 en Nag Hammadi, en el alto Egipto, demuestran el origen judeocristiano de algunas escuelas gnósticas importantes.[31] A pesar de ello, las teologías que profesan y la moral que practican difieren radicalmente de las que aceptaban el judaísmo y el cristianismo. Ante todo, para los gnósticos, el verdadero Dios no es el dios creador, es decir, Yahvé. La creación es obra de las potencias inferiores, incluso diabólicas, o bien el cosmos es un remedo más o menos diabólico del mundo superior, concepciones inaceptables tanto para los judíos como para los cristianos. Ciertamente, en el paganismo tardío la cosmogonía había perdido toda significación religiosa positiva. Pero los gnósticos van aún más lejos. No sólo no es la creación del mundo una prueba de la omnipotencia de Dios, sino que se explica por un accidente acaecido en las regiones superiores o como resultado de la agresión primordial de las tinieblas contra la luz (véase el mito maniqueo; § 233). En cuanto a la existencia encarnada, lejos de encuadrarse en una «historia sagrada», como entendían judíos y cristianos, confirma e ilustra la caída del alma. Para el gnóstico, el único objetivo digno de esfuerzo es la liberación de esta partícula divina y su ascensión hacia las esferas celestes.

Como ya hemos visto (véanse §§ 181 y sigs.), la «caída» del hombre, es decir, la encarnación del alma, preocupaba ya a los teólogos órficos y pitagóricos, que la explicaban unas veces como el castigo de un pecado cometido en el cielo y otras como el resultado de una elección desastrosa que hizo la misma alma. Durante los primeros siglos de la era cristiana estos mitos fueron amplificados y modificados por obra de numerosos autores, místicos o de otras tendencias.[32]

31. Así, por ejemplo, el evangelio de Tomás, hallado en Nag Hammadi, constituye la versión completa de los *logia* atribuidos a Jesus en el papiro de Oxyrhinko y conocidos desde 1897; véase H.-C. Puech, *En quête de la Gnose* II, págs. 33 y sigs., 65 y sigs. y *passim*.

32. La idea órfico-pitagórica de la encarnación como castigo, combinada con el mito bíblico de la caída de los ángeles, fue adoptada por ciertos gnósticos cristianos o semicristianos (Valentín, Marción, Bardesanes), por Mani, por el autor

Si el mundo es el resultado de una catástrofe o de un accidente, si está dominado por la ignorancia y regido por las potencias del mal, el gnóstico se siente ajeno a su propia cultura y rechaza todas sus normas e instituciones. La libertad interior obtenida gracias a la gnosis le permite disponer libremente de sí mismo y actuar a su modo. El gnóstico forma parte de una minoría, resultado de una selección decidida por el Espíritu. Pertenece a la clase de los *pneumáticos* o «espirituales» —los «perfectos», los «hijos del rey»— los únicos que se salvarán.[33] Al igual que los *rishis*, los *sannyasis* y los yoguis, el gnóstico se considera libre ante las leyes que rigen la sociedad, se sitúa más allá del bien y del mal. Llevando más lejos la comparación con el panorama indio, a las técnicas sexuales y a los ritos orgiásticos de las escuelas tántricas de la «mano izquierda» (véase el tercer volumen, cap. XXXVIII) corresponden las orgías de las sectas gnósticas libertinas (en primer lugar, los fibionistas).[34]

---

de la *Koré Kosmou* y, verosímilmente, por Orígenes. En cuanto al descenso voluntario del alma, fue provocado por el narcisismo —el alma se enamoró de su propia imagen reflejada en el mundo material— o por la ambición. Esta concepción está atestiguada en Numenio de Apamea, en el autor del *Poimandres* y en Plotino; véanse las referencias reunidas por E. R. Dodds, *Paganos y cristianos en una época de angustia*, Madrid, Cristiandad, 1975, págs. 33 y sigs.

33. Una segunda clase, la de los psíquicos, comprende a los que tienen un alma (*psyché*) y, como tales, pueden ser atraídos hacia lo alto, pero carecen de espíritu (*pneuma*). Finalmente, la tercera clase, los «carnales» (somáticos o hílicos), está por completo inmersa en la materia y condenada a desaparecer. La vana agitación de estas dos categorías de individuos impone una transmisión secreta, esotérica, de la enseñanza.

34. «Más que una crítica o una protesta, tenemos aquí una rebeldía ... obstinada, violenta, de gran alcance y de graves consecuencias, contra la condición humana, la existencia, el mundo y el mismo Dios. Puede además conducir a imaginar un acontecimiento final que será *eversio, revolutio*, alteración e inversión del estado actual, sustitución recíproca de la izquierda y la derecha, de lo externo y lo interno, de lo inferior y lo superior, pero también puede desembocar en un nihilismo, el de los "gnósticos libertinos" que, liberados de toda ley natural o moral, usan y abusan de su cuerpo y del mundo para profanarlos, "agotarlos", negarlos y aniquilarlos; nihilismo de un Basílides, para quien todo ser, toda cosa, el universo en la totalidad de su devenir están destinados a hallar en la noche de la "Gran Ignorancia", en la paz del "no ser", su culminación»: H.-C. Puech, *En quête de la Gnose* I, pág. XXII.

## 229. De Simon Mago a Valentin

Los apologetas cristianos denunciaron a Simón Mago como el primer hereje y antepasado de todas las herejías. Según ciertos historiadores, Simón no es un gnóstico *stricto sensu*, pero lo fueron sus discípulos después de la catástrofe del año 70.[35] El apóstol Pedro chocó con este movimiento en Samaría, donde Simón se proclamaba «la potencia de Dios que se llama Grande».[36] En efecto, era adorado como el «primer Dios», y su compañera, Elena, descubierta por Simón en un burdel de Tiro, era considerada la última y más estragada encarnación del «pensamiento» de Dios (*ennoia*); rescatada por Simón, Elena-*ennoia* se convirtió en mediadora de la redención universal. Simón Mago interesa al historiador de las religiones sobre todo por la forma en que exaltó a Elena y por la mitología que este hecho inspiró. La unión del «mago» y de la prostituta asegura la salvación universal, porque esta unión es en realidad la reunión de Dios y de la Sabiduría divina.

El recuerdo de esta pareja excéntrica suscitó verosímilmente la leyenda de Fausto, arquetipo del mago. En efecto, Simón era conocido en Roma como *Faustus* (el «Favorecido») y su compañera había sido, en una existencia anterior, Elena de Troya. Pero en el siglo I de la era cristiana se recordaba sobre todo el enfrentamiento entre el apóstol Pedro y el mago. Según la leyenda, Simón anunció en Roma su ascensión al cielo ante una notable multitud de espectadores, pero la oración pronunciada por Pedro le hizo caer lamentablemente.

El ejemplo de Marción es instructivo por diversas razones. Nació hacia el año 85 en el Ponto, hijo del obispo de Sinope, mantiene en gran parte los usos ortodoxos. Pero desarrolla excesivamente el antijudaísmo paulino. Marción rechaza el Antiguo Testamento y esta-

35. Véanse R. M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity*, pags. 70 y sigs.; J. Daniélou, *Nueva historia de la Iglesia* I, pág. 102.

36. Hch 8,10. Sin embargo, no es seguro que el Mago y el Simón de los Hechos sean una sola y la misma persona; véase H. Jonas, *The Gnostic Religion*, pág. 103.

blece su propio canon, reducido al evangelio de Lucas y las diez epístolas paulinas. Añade un manual, las *Antítesis*, en el que presenta los principios de su teología. En Roma, hacia el año 144, Marción trata en vano de conseguir la adhesión de los presbíteros. Excomulgado, elabora su doctrina en sentido cada vez más radical y funda una verdadera Iglesia. Excelente organizador, logra la conversión de un buen número de comunidades cristianas de la cuenca mediterránea. Esta nueva teología tuvo un éxito notable y por esta misma razón fue incansablemente atacada por los escritores ortodoxos. Sin embargo, a partir de mediados del siglo III, el marcionismo entró en decadencia y desapareció, por lo que se refiere a Occidente, en menos de un siglo.

Marción profesa lo esencial del dualismo gnóstico, sin excluir ciertas implicaciones apocalípticas. Su sistema dualista opone la Ley y la Justicia, instituidas por el Dios creador del Antiguo Testamento, al amor y al evangelio revelados por el Dios bueno. Éste envía a su Hijo, Jesucristo, para liberar a los hombres de la esclavitud de la Ley. Jesús toma un cuerpo capaz de sufrir, si bien no es un ser material. En su predicación exalta Jesús al Dios bueno, pero tiene buen cuidado de no dar a entender que no se trata del dios del Antiguo Testamento. Por otra parte, a través precisamente de la predicación de Jesús, averigua Yahvé la existencia de un Dios trascendente. Se venga entregando a Jesús en manos de sus perseguidores. Pero la muerte en la cruz aporta la salvación, pues Jesús rescata a la humanidad del poder del dios creador. Sin embargo, el mundo sigue dominado por Yahvé y los fieles sufrirán persecución hasta el fin del mundo. Entonces únicamente se dará a conocer el Dios bueno y acogerá a los fieles en su reino, mientras que el resto de los hombres, junto con la materia y el dios creador, serán definitivamente aniquilados.

Otro samaritano, Menandro, introdujo el gnosticismo en Antioquía. Se presentaba como el redentor descendido del cielo para salvar a los hombres.[37] Los que él bautizaba se hacían superiores a los ángeles. Su heredero, Satornil (activo en Antioquía entre los años 100

37. Ireneo, *Adv. haer.* I 23,8.

y 135 aproximadamente), oponía el Dios oculto al Dios de los judíos, simple jefe de los ángeles creadores. Condenaba el matrimonio, que tenía por obra de Satán.[38] Su teología está dominada por el dualismo. Según Ireneo, Satornil fue el primero que habló de dos categorías de hombres, los que participan y los que no participan de la luz celeste.

Cerinto, un judeocristiano contemporáneo de Juan,[39] enseñó que el mundo fue creado por un demiurgo que ignoraba al Dios verdadero. Estamos ante la primera expresión del gnosticismo *stricto sensu*. Según Cerinto, Jesús es hijo de José y María; cuando fue bautizado, sobre él descendió el Cristo en forma de paloma y le dio a conocer al Padre incógnito, pero antes de la pasión, el Cristo retornó junto a Dios Padre.[40]

El gnosticismo judeocristiano, difundido por Asia y Siria, penetró también en Egipto. Carpócrates proclamaba una doctrina análoga: Jesús es hijo de José, pero fue santificado por una «potencia».[41] Quien reciba esta potencia se hará igual a Jesús y será capaz de realizar los mismos milagros. Rasgo peculiar de la gnosis de Carpócrates en su amoralismo radical, «que parece enlazar con la rebeldía gnóstica no sólo ante el Dios judío, sino también contra la ley».[42] Basílides, otro alejandrino contemporáneo de Carpócrates, aporta la primera síntesis de las doctrinas enseñadas por los discípulos de Simón Mago. Elaboró una amplia y compleja cosmología de tipo gnóstico, multiplicando de manera espectacular los cielos y los ángeles que los rigen; enumera 365.[43] Basílides rechaza de plano la Ley judía; Yahvé es simplemente uno de los ángeles creadores del mundo, si bien se esfuerza por dominarlos y someterlos a todos.[44]

38. Ibíd., I, 24,2.

39. Ibíd., III, 3,4.

40. Ibíd., I, 28.

41. Ibíd., I, 23,1.

42. J. Daniélou, *Nueva historia de la Iglesia* I, pág. 106.

43. Véanse los textos recogidos y comentados por H. Leisegang, *La Gnose*, págs. 143 y sigs. Véase también las observaciones pertinentes de R. M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity*, págs. 142 y sigs.

44. Ireneo, *Adv. haer.* I, 24,4.

El más importante entre los maestros gnósticos es sin duda alguna Valentín, que figuró entre los más grandes teólogos y místicos de su tiempo. Nacido en Egipto y educado en Alejandría, enseñó en Roma entre los años 135-160. Pero al no obtener la dignidad episcopal, rompió con la Iglesia y abandonó la ciudad.[45] Al elaborar su grandioso sistema, Valentín se propuso explicar la existencia del mal y la caída del alma no en una perspectiva dualista —es decir, por la intervención de un anti-Dios—, sino por un drama acaecido dentro mismo de la divinidad. Ningún resumen podría hacer justicia a la magnificencia y la audacia de la síntesis valentiniana, pero tendrá la ventaja de omitir las innumerables genealogías, «emanaciones» y «proyecciones» evocadas con una patética monotonía para explicar el origen y relatar el drama de todas las realidades cósmicas, vitales, psíquicas y espirituales.[46]

Según Valentín, el Padre, primer principio absoluto y trascendente, es invisible e incomprensible. Se une a su consorte, el pensamiento (*ennoia*), y engendra las quince parejas de eones que, todos juntos, constituyen el pleroma.[47] El último de estos eones, *Sophia*, cegada por el deseo de conocer al Padre, provoca una crisis como consecuencia de la cual hacen su aparición el mal y las pasiones. Precipitadas del pleroma, *Sophia* y las creaciones aberrantes a que

45. Hasta 1950 aproximadamente nuestras únicas fuentes para la teología de Valentín eran los extractos y resúmenes conservados en Ireneo, Clemente de Alejandría e Hipólito, que además habían utilizado sobre todo las obras de sus discípulos. Pero el Evangelio de la Verdad descubierto en Nag Hammadi, si bien no es obra de Valentín, representa con seguridad su pensamiento. Otros textos de Nag Hammadi (por ejemplo, el *Tratado de las tres naturalezas* y la *Carta a Regino sobre la resurrección*) pertenecen también a la escuela valentiniana.

46. La fascinación ejercida por tales genealogías y series de manifestaciones en cascada es uno de los rasgos característicos de la época. La tendencia a multiplicar las etapas intermedias y los agentes mediadores entre el absoluto y las distintas clases de realidades aparece entre los filósofos (por ejemplo, Plotino), pero con los autores gnósticos —especialmente Basílides, Valentín, Mani— se convierte a la vez en una obsesión y en un estereotipo.

47. El término «pleroma» (*plérôma*, «plenitud») designa el mundo espiritual en torno a la divinidad primordial; está constituido por la totalidad de los eones.

había dado origen producen una sabiduría inferior. Una nueva pareja es creada en lo alto, el Cristo y su consorte femenina el Espíritu Santo. Finalmente, restaurado en su perfección inicial, el pleroma engendra al Salvador, llamado igualmente Jesús. Al descender a las regiones inferiores, el Salvador compone la «materia invisible» con los elementos hílicos (materiales) procedentes de la sabiduría inferior, y con los elementos psíquicos forma el demiurgo, es decir, el Dios del Génesis. Éste ignora la existencia de un mundo superior y se considera el único Dios. Crea el mundo material y compone, animándolas con su aliento, dos categorías de hombres, los «hílicos» y los «psíquicos». Pero los elementos espirituales, procedentes de la *Sophia* superior, se introducen sin que él lo sepa en el aliento del demiurgo y dan origen a la clase de los «pneumáticos».[48] Para salvar estas partículas espirituales cautivas en la materia, Cristo desciende a la tierra y, sin encarnarse en el sentido propio del término, revela el conocimiento liberador. De este modo, despertados por la gnosis, los pneumáticos, y *sólo ellos*, ascienden hacia el Padre.

Como observa Hans Jonas, en el sistema de Valentín la materia es de origen espiritual y se explica por la historia divina. En efecto, la materia es un estado o una «afección» del ser absoluto; más exactamente, «la expresión externa solidificada» de ese estado. La ignorancia (la «ceguera» de *Sophia*) es la causa primera de la existencia del mundo,[49] idea que nos recuerda las concepciones indias (compartidas por ciertas escuelas vedánticas y por el Samkhya-Yoga). Al mismo tiempo, y lo mismo que en la India, la ignorancia y el conocimiento caracterizan dos tipos de ontología. El conocimiento constituye la condición original del absoluto; la ignorancia es la consecuencia de un desajuste producido en la intimidad misma del absoluto. Pero la salvación aportada por el conocimiento equivale a un acontecimiento cósmico.[50] La redención del último «pneumático» irá acompañada de la aniquilación del mundo.

48. Es la explicación de la existencia de tres categorías de hombres, idea compartida por todos los gnósticos; véase pág. 437.

49. H. Jonas, *The Gnostic Religion*, pág. 356.

50. Ibíd., pág. 175.

## 230. IMAGENES, METAFORAS Y MITOS GNÓSTICOS

La amnesia (o dicho de otro modo: el olvido de la propia identidad), el sueño, la embriaguez, el sopor, la prisión, la caída, la nostalgia... se cuentan entre los símbolos y las imágenes peculiares del gnosticismo, aunque no son creaciones originales de los maestros de la gnosis. El alma, entregada a la materia y deseosa de conocer los placeres del cuerpo, olvida su propia identidad. «Olvida su morada original, su centro verdadero, su ser eterno.»[51] La más dramática y conmovedora presentación del mito gnóstico de la amnesia y la anamnesis aparece en el *Himno de la Perla*, conservado en los Hechos de Tomás. Un príncipe llega de Oriente para buscar en Egipto «la perla única que está en medio del mar rodeada por la serpiente de sonoro silbido». En Egipto es apresado por los hombres del país. Le ofrecen sus manjares y el príncipe olvida su verdadera identidad. «Olvidé que era hijo de rey y serví a su rey y olvidé la perla por la que mis padres me habían enviado, y por el peso de su alimento caí en un sueño profundo.» Pero los padres del príncipe llegaron a saber lo ocurrido y le enviaron una carta: «Despierta y levántate de tu sueño, y escucha las palabras de nuestra carta. Recuerda que eres hijo de rey. Mira en qué esclavitud has caído. Acuérdate de la perla por la que has sido enviado a Egipto». La carta voló como un águila, descendió sobre él y se hizo palabra. «Al oír su voz y su susurro, desperté y salí de mi sueño. La recogí, la abracé, rompí su sello, la leí ... Recordé que era hijo de reyes ... recordé la perla por la que había sido enviado a Egipto y me puse a encantar a la serpiente de silbidos sonoros. La adormecí encantándola, luego pronuncié sobre ella el nombre de mi padre y tomé la perla y me impuse la obligación de retornar a la casa de mi padre.»[52]

51. Doctrina de una secta gnóstica tardía, los harranitas; véase H. Jonas, *op. cit.*, pág. 63.

52. El texto ha sido traducido y comentado, entre otros, por H. Leisegang, *La Gnose*, págs. 247-248; H. Jonas, *op. cit.*, págs. 112-124; R. M. Grant, *Gnosticism. A source book*, págs. 116 y sigs.

Se trata del mito del «salvador salvado» (*salvador salvatus*) en su versión más lograda. Hemos de añadir que para cada uno de los motivos míticos hay el paralelo correspondiente en los diferentes textos gnósticos.[53] Es fácil de captar la significación de las imágenes. El mar y Egipto son símbolos frecuentes del mundo material en que caen presos el alma del hombre y el salvador enviado para liberarla. Al descender de las regiones celestes, el héroe abandona su «vestidura gloriosa» y toma la «vestidura inmunda» para no diferenciarse de los habitantes del país; es la «envoltura carnal», el cuerpo en que se encarna. En un determinado momento de su ascensión es acogido por su gloriosa vestidura de luz, «semejante a él mismo», y comprende entonces que este «doble» es su verdadero yo. El encuentro con su «doble» trascendente recuerda la concepción irania de la imagen celeste del alma, la *daēnā* que sale al encuentro del difunto al tercer día de su muerte (véase vol. I, 420-423). Como observa Jonas, el descubrimiento de este principio trascendente dentro de sí mismo constituye el elemento capital de la religión gnóstica.[54]

El tema de la amnesia provocada por una inmersión en la «vida» (= la materia) y la anamnesis conseguida en virtud de los gestos, las canciones o las palabras de un mensajero aparece también en el folclore religioso de la India medieval. Una de las leyendas más populares relata la amnesia de Matsyendranath. Este maestro yogui se enamoró de una reina y se instaló en su palacio, olvidando completamente su identidad o, según otra versión, cayó preso de las mujeres «en el país de Kadali». Al conocer que Matsyendranath había sido hecho cautivo, su discípulo Goraknath se presentó ante él, bajo la forma de una danzarina, y se puso a bailar al mismo tiempo que

53. H. Jonas recuerda cierto número de paralelos a propósito de la «vestidura celeste» y la «vestidura inmunda», la serpiente, la «carta de la ascensión»; véase *op. cit.*, págs. 116 y sigs. Véase también H.-C. Puech, *En quête de la Gnose* II, págs. 118 y sigs.

54. H. Jonas, *op. cit.*, pág. 124. En el evangelio de Tomás (*logion* 84) dice Jesús a sus discípulos: «Cuando veáis vuestras imágenes, producidas antes que vosotros, que ni mueren ni se manifiestan, qué grande (será) lo que soportaréis» (trad. Puech). La «imagen» (*eikōn*), es decir, el yo trascendente, es descrita como un «ángel»; véase H.-C. Puech, *op. cit.* II, págs. 130 y sigs., 142 y sigs.

entonaba canciones enigmáticas. Poco a poco fue recordando Matsyendranath su verdadera identidad y entendió que la «vía carnal» conduce a la muerte, que su «olvido» era en realidad un desconocimiento de su verdadera naturaleza inmortal y que los «encantos de Kadali» representaban los espejismos de la vida profana. Goraknath le explicó que había sido la diosa Durga la que había provocado aquel olvido que a punto estuvo de costarle la inmortalidad. Este sortilegio, añade Goraknath, simboliza la eterna maldición de la ignorancia lanzada por la «Naturaleza» (es decir, Durga) contra el ser humano.[55]

Los «orígenes» de este tema folclórico se remontan a la época de las Upanishads. Recuérdese el apólogo de la *Chāndogya Upanishad* (el hombre capturado por los bandidos y llevado lejos de su ciudad con los ojos vendados) y el comentario de Samkara: los bandidos y la venda representan la ignorancia y la ilusión; el que quita la venda es el Maestro que revela el verdadero conocimiento; la casa a la que el hombre logra retornar simboliza su *ātman*, el yo idéntico al ser absoluto, *Brahman* (véase *supra*, pág. 66). El Samkhya-Yoga presenta una postura semejante: el yo (*purusha*) es por excelencia un «extranjero», nada tiene que ver con el mundo (*prakriti*). Al igual que para los gnósticos, el yo (el espíritu, el *pneuma*) «está aislado, indiferente, simple espectador inactivo» en el drama de la vida y de la historia (véanse §§ 136 y sigs.).

No se excluye que se produjeran influencias en uno o en otro sentido, pero lo más probable es que nos hallemos ante corrientes espirituales paralelas que se desarrollaron a partir de las crisis ocurridas en la India muchos siglos antes (las Upanishads), en Grecia y en el Mediterráneo oriental (el orfismo y el pitagorismo), en Irán y en el mundo helenístico. Numerosas imágenes y metáforas utilizadas por los autores gnósticos tienen una historia e incluso una prehistoria venerables, así como una enorme difusión. Una de las imágenes preferidas es la del sueño asimilado a la ignorancia y a la muerte. Los gnósticos sostienen que los hombres no sólo duermen,

55. Véase M. Eliade, *Le Yoga*, págs. 311 y sigs.

sino que además les gusta dormir. «¿Por qué habéis de preferir siempre el sueño y tropezar con los que tropiezan?», pregunta el *Ginzâ*.[56] «El que entienda se levante del pesado sueño», está escrito en el Apocalipsis de Juan.[57] Como veremos más adelante, este motivo aparece también en el maniqueísmo. Pero esas fórmulas no son monopolio de los autores gnósticos. La carta a los Efesios contiene esta cita anónima: «Despierta, tú que duermes, levántate de la muerte y te iluminará Cristo».[58] Sueño (Hypnos) era el hermano gemelo de la Muerte (Thanatos), y lo mismo en Grecia que en la India o en el gnosticismo, la acción de «despertar» tenía un significado «soteriológico» (en el sentido amplio del término: Sócrates «despierta» a sus interlocutores, a veces en contra de la voluntad de éstos).

Se trata de un simbolismo arcaico y universalmente difundido. La victoria sobre el sueño y la vigilia prolongada constituyen una prueba iniciática muy característica. En ciertas tribus australianas, los neófitos a punto de ser iniciados no deben dormir durante tres días o tienen prohibido acostarse antes del alba.[59] Recuérdese la prueba iniciática en que fracasa lastimosamente el famoso héroe Guilgamesh: no logra permanecer despierto y pierde su oportunidad de lograr la inmortalidad (véase § 23). En un mito norteamericano del tipo de Orfeo y Eurídice, un hombre logra descender a los infiernos y encuentra allí a su esposa, que acababa de morir. El Señor del Infierno le promete que podrá llevarse consigo a su esposa a la tierra si es capaz de permanecer en vela toda la noche. Pero por dos veces, e incluso después de haber dormido durante el día para no sentirse fatigado, el hombre no logra permanecer en vela hasta el alba.[60] «No dormir», por consiguiente, equi-

56. Citado por H. Jonas, *op. cit.*, pág. 70. En otro contexto, el *Ginzâ* narra cómo Adán «se despertó de su sueño y alzó los ojos hacia el lugar de la luz»; véase H. Jonas, *op. cit.*, pág. 74.

57. Véase J. Doresse, *Les livres secrets des gnostiques d'Égypte* I, pág. 227. «Yo soy la voz que te despierta del sueño en el eón de la noche», así comienza un fragmento gnóstico conservado por Hipólito, *Refut.* V, 14,1.

58. Ef 5,14.

59. M. Eliade, *Naissances mystiques*, pág. 44.

60. Véase M. Eliade, *Le Chamanisme*, págs. 281 y sigs.

vale no sólo a vencer la fatiga física, sino especialmente a dar pruebas de una fuerza espiritual. Permanecer «en vela», ser plenamente consciente, quiere decir: *estar presente al mundo del espíritu*. Jesús no dejaba de encomendar a sus discípulos que estuvieran en vela,[61] y la noche de Getsemaní se vuelve particularmente trágica por la incapacidad que demuestran los discípulos de velar con Jesús (véase *supra*, pág. 393).

En la literatura gnóstica, la ignorancia y el sueño se expresan también en términos de «embriaguez». El Evangelio de la Verdad compara «al que posee la gnosis» con «una persona que después de haberse embriagado se vuelve sobria y, dueña otra vez de sí, afirma nuevamente lo que es esencialmente suyo».[62] El «despertar» implica la anamnesis, el redescubrimiento de la verdadera identidad del alma, es decir, el reconocimiento de su origen celeste. «Despierta, alma de esplendor, del sueño de la embriaguez en que has caído...», reza un texto maniqueo. «Sígueme al lugar exaltado en que morabas al principio.» En la tradición mandea, el mensajero celeste se dirige a Adán, después de despertarle de su sueño profundo, y le dice: «No dormites más ni te duermas, no olvides aquello de lo que el Señor te ha encargado».[63]

En resumidas cuentas, estas imágenes —la ignorancia, la amnesia, el cautiverio, el sueño, la embriaguez— son en su mayor parte otras tantas metáforas que sirven, en la predicación gnóstica, para significar la *muerte espiritual*. La gnosis otorga la *verdadera* vida, es decir, la redención y la inmortalidad.

## 231. El Paráclito martirizado

Mani nació el 14 de abril del año 216, en Babilonia, en Seleucia-Ctesifonte. Según la tradición, su padre, Patek, oyó durante tres días

61. Mt 24,42.

62. El Evangelio de la Verdad, 22,18-20; J. M. Robinson, *The Nag Hammadi Library*, pág. 40 (el texto ha sido trad. G. W. Mac Rae).

63. Véanse H. Jonas, *op. cit.*, págs. 83-84; H.-C. Puech, *op. cit.* II, págs. 210-211; véase también M. Eliade, *Aspects du mythe*, págs. 159 y sigs.

consecutivos una voz que le ordenaba no comer carne, no beber vino y mantenerse alejado de las mujeres. Preocupado por ello, Patek se unió a una secta gnóstica bautizante, los elkesaítas.[64] El niño nació débil (al parecer, cojo). Cuando cumplió los cuatro años, el padre lo llevó consigo para educarle en la comunidad elkesaíta. Durante más de veinte años (219-220 a 240) creció Mani, formado en un ambiente de intenso fervor judeocristiano. Por ello no deben menospreciarse los elementos cristianos presentes en la síntesis maniquea. Sin embargo, la vocación religiosa de Mani se manifestó en oposición a la teología, la escatología y los ritos cristianos. Dos revelaciones, recibidas respectivamente a la edad de doce y de veinticuatro años, le descubrieron cuál iba a ser su misión y le forzaron a romper con la secta de los elkesaítas. El mismo Mani nos ha transmitido la sustancia de aquellas revelaciones. Un ángel le comunicó los mensajes del «Rey del paraíso de las luces» (el Dios supremo y bueno del maniqueísmo). En el primer mensaje se le ordenó abandonar la comunidad de su padre. Doce años más tarde, en el 240, el segundo mensaje le urgió a actuar: «Ha llegado el tiempo de manifestarte públicamente y proclamar en voz alta tu doctrina».[65]

Ignoramos casi todo con respecto a la labor espiritual que transformó al joven endeble en infatigable apóstol de una nueva religión de salvación. Ignoramos igualmente las razones que le decidieron a emprender su primer viaje apostólico a la India, desde el año 240-241 hasta comienzos del 242 o 243.[66] En todo caso, el contacto con ciertos representantes de la espiritualidad india tuvo consecuencias

64 Secta judeocristiana heterodoxa fundada en el año 100 en el país de los partos por Elkesai

65 *Fihrist*, pag 50, trad H C Puech, *Le manicheisme*, pag. 43 Segun la tradicion maniquea, el Profeta abandono esta secta bautizante por libre decision Sin embargo, parece que en realidad fue expulsado de ella por su jerarquia

66 «¿No seria mas bien para sustraerse a alguna medida del gobierno, inquieto por los comienzos de la propaganda maniquea? ¿Fue para instruir a los creyentes budistas o, por el contrario, para seguir las huellas del apostol Tomas y ganar para su predicacion a las comunidades cristianas ya fundadas en aquel pais?», vease H -C Puech, *op cit*, pag 44

para el mismo Mani y para la India. Llamado por el nuevo rey Sapor I, Mani marchó a Belapat (Gundeshapur), la capital de los Sasánidas. Sapor se sintio profundamente impresionado por el profeta y otorgó la libertad para predicar tanto a Mani como a sus misioneros en todo el Imperio. Era el reconocimiento oficial de la nueva religión; se conserva la fecha de aquel acontecimiento: el 24 de marzo del año 242 (o, según otro cálculo, el 9 de abril del año 243).

Estamos mal informados sobre la vida de Mani durante el reinado de Sapor I, entre los años 242 y 273. Ello equivale a decir que ignoramos casi todo lo concerniente a la vida del profeta, con excepción de su comienzo (las dos revelaciones, la «conversión» de Sapor) y de su final (su caída en desgracia y su muerte). Lo que parece seguro es que mantuvo muy buenas relaciones con el monarca y que emprendió largos viajes misioneros por todo el Imperio iranio, hasta su extremo oriental. Envio además numerosas misiones al interior del Imperio y al extranjero (a Egipto, Bactriana, etc.).

En abril del año 272, Sapor muere y le sucede su hijo Hormizd. Mani se presenta enseguida ante él y obtiene del nuevo soberano la renovación de las cartas de proteccion y permiso para trasladarse a Babilonia. Pero apenas un año después, Hormizd muere y ocupa el trono su hermano Bahram I. Llamado a presencia del rey, Mani llega a Gundeshapur después de un viaje que puede considerarse como «su suprema gira pastoral», «la visita de despedida del Apostol a los lugares de su juventud y a las Iglesias a las que él había dado el ser».[67]

En efecto, desde su llegada es acusado por el jefe de los magos, el inflexible *mobēd* Karter: la predicación de Mani, afirma el instaurador de la intolerancia mazdeísta, aparta a los súbditos de la religión oficial. La entrevista con el rey se desarrolla en una atmósfera tormentosa. Cuando Mani proclama el carácter divino de su misión,

67 H.-C. Puech, *Le manicheisme*, pag. 50. Segun la tradicion, Mani se dirigio a sus compañeros «Miradme y saciaos de mi, hijos mios, pues, por lo que se refiere a mi cuerpo, me voy a alejar de vosotros», vease F. Decret, *Mani et la tradition manicheenne*, pag. 67.

Bahram estalla: «¿Por qué te ha sido hecha esta revelación a ti en vez de Nos, que somos los dueños del país?». Mani sólo puede responder: «Tal es la voluntad de Dios».[68] Es condenado y marcha a la cárcel cargado de cadenas, tres en las manos, tres en los pies y una al cuello, que le impiden todo movimiento y cuyo peso (unos 20 kilogramos aproximadamente) le causan atroces dolores. La pasión —que los maniqueos designaron con el término cristiano «crucifixión»— se prolongó veintiséis días.[69] Sin embargo, el profeta pudo recibir la visita de sus correligionarios; la tradición ha conservado y reelaborado numerosos episodios edificantes; Mani murió el 26 de febrero del año 277, a la edad de sesenta años. Su cuerpo fue despedazado, la cabeza quedó expuesta en la puerta de la ciudad y sus restos fueron arrojados a los perros.

Inmediatamente después de la muerte del profeta, Bahram ordenó una implacable represión del movimiento. La Iglesia maniquea estuvo a punto de hundirse definitivamente, pero lo cierto es que no dejó de progresar durante siglos, propagándose por el Occidente hasta la península ibérica y por el Oriente hasta China.

## 232. La gnosis maniquea

El maniqueísmo es ante todo una gnosis, y como tal forma parte de la gran corriente gnóstica que acabamos de presentar. Sin embargo, a diferencia de los otros fundadores de sectas, Mani se esforzó por crear una religión universal, accesible a todos, no limitada a una enseñanza esotérica reservada a unos pocos iniciados. Reconoce el valor de algunas religiones anteriores, pero las considera in-

68. H.-C. Puech, *op. cit.*, pág. 51; véase F. Decret, *op. cit.*, pág. 67.

69. En una conmovedora plegaria implora Mani a su Dios: «He mostrado tu voz a los hijos de la altura. He cumplido tu mandato, por el que he sido enviado al mundo. Déjame ahora alcanzar la paz de la liberación a fin de que no vea ya el rostro de los enemigos ni oiga ya su voz potente. Dame esta vez la gran corona de la victoria»; véase F. C. Andreas, *Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan* III, pág. 863.

completas Por otra parte, proclama haber integrado en su Iglesia lo esencial de todas las Escrituras y de todas las sabidurías: «Como un río se junta con otro río para formar una corriente poderosa, así se han conjugado los viejos libros en mis Escrituras, y todos han llegado a formar una gran Sabiduría, tal como no la hubo en las generaciones precedentes».[70] En efecto, Mani atribuye un cometido eminente a Jesús y hace suya la idea del Paráclito; de la India toma la teoría de la transmigración de las almas, pero sobre todo hace suyas las ideas capitales iranias, y en primer lugar el dualismo luz/tinieblas, junto con el mito escatológico El sincretismo era un síndrome característico de la época. En el caso de Mani, era al mismo tiempo una necesidad táctica. Pretendía extender su Iglesia hasta los dos extremos del Imperio persa, y por ello se vio obligado a utilizar los lenguajes religiosos familiares tanto a las regiones orientales como a las occidentales. Sin embargo, a pesar de sus elementos aparentemente heterogéneos, el maniqueísmo presenta la unidad interna característica de una creación poderosa y original.

Religión universal, al igual que el cristianismo o el budismo, el maniqueísmo estaba obligado a ser, lo mismo que las otras dos Iglesias, una religión misionera. Según Mani, el predicador «debe errar perpetuamente por el mundo, predicando la doctrina y guiando a los hombres hacia la verdad».[71] Finalmente, y también conforme al espíritu del tiempo, el maniqueísmo es una «religión del libro». Para evitar las controversias y herejías que habían sacudido al zoroastrismo, al budismo y al cristianismo, Mani redactó por sí mismo los siete tratados que constituyen el canon. Salvo el primero, el *Shābuhragān*, que compuso en persa medio, los restantes fueron escritos en siríaco o en arameo oriental. De aquella producción masiva es muy poco lo que se ha conservado, y únicamente en traducciones, pero el número y la variedad de idiomas en que han llegado hasta nosotros estos fragmentos (sogdiano, copto, turco, chino, etc.) proclaman el éxito sin precedentes de la predicación maniquea.

70. *Kephalia* CLIV, trad. H.-C. Puech, *op. cit.*, pág. 69.
71. Al-Bêrûnî, *Chronology*, pág. 190; H.-C. Puech, *op. cit.*, pág. 64.

Al igual que en todas las gnosis y como ocurre también en el Samkhya-Yoga y en el budismo, el camino hacia la liberación se inicia con un análisis riguroso de la condición humana. Por el mero hecho de vivir en esta tierra, es decir, por estar dotado de una existencia encarnada, el hombre sufre, lo que equivale a decir que está bajo el poder del mal. La liberación puede obtenerse únicamente por la gnosis, la única ciencia verdadera, *la que salva*. En conformidad con la doctrina gnóstica, un cosmos dominado por el mal no puede ser obra de Dios, que es trascendente y bueno, sino de su adversario. La existencia del mundo presupone, por consiguiente, un estado anterior, precósmico, del mismo modo que la condición patética, caída, del hombre supone una situación primordial beatífica. Lo esencial de la doctrina maniquea puede resumirse en dos fórmulas: los *dos principios* y los *tres momentos*.[72] Por otra parte, estas dos fórmulas constituyen también el fundamento de la religiosidad irania posgática. Podría decirse, por tanto, que el maniqueísmo es la expresión irania, en época sincretista, de la gnosis. Por una parte, Mani reinterpretó ciertas concepciones tradicionales iranias; por otra, integró en su sistema numerosos elementos de origen diverso (indio, judeocristiano, gnóstico).

Para los fieles, el maniqueísmo no significaba tan sólo una moral y un método soteriológicos, sino también, y por encima de todo, una ciencia total, absoluta. La salvación es consecuencia inevitable de la gnosis. El conocimiento equivale a una anamnesis; en efecto, el fiel se reconoce como una partícula de luz, de naturaleza divina por tanto, pues entre Dios y las almas hay una cierta consustancialidad. La ignorancia es el resultado de la mezcla del espíritu y del cuerpo, del espíritu y la materia (concepción dominante en la India

72. Según un texto de Turfán, trad. P. Pelliot, *JA* (1913), págs. 110 y sigs., quien pretendiera «ingresar en la religión» debía saber que existen dos principios, de naturalezas absolutamente distintas, la Luz y la Oscuridad, y tres momentos: el momento anterior, en que el mundo aún no había comenzado a existir y la Luz estaba separada de las Tinieblas; el momento intermedio, después de que las Tinieblas lanzaran su ataque contra la región de la Luz; finalmente, el momento ulterior, en que los dos principios quedarán nuevamente separados.

y en otros muchos ambientes a partir del siglo V a.C.). Para Mani, sin embargo, al igual que para otros maestros gnósticos, la gnosis redentora implica también un conocimiento de la historia secreta (olvidada) del cosmos. El adepto lograba la salvación porque *conocía* el origen del universo, la causa de la creación del hombre, los métodos utilizados por el Príncipe de las tinieblas y los métodos contrarios elaborados por el Padre de la luz. La «explicación científica» de determinados fenómenos cósmicos, y en primer lugar de las fases de la luna, impresionaba a los contemporáneos. En efecto, en el mito cosmogónico y escatológico elaborado por Mani, la naturaleza y la vida desempeñan un importante cometido: el drama del alma se refleja en la morfología y en el destino de la vida universal.

### 233. El gran mito: caida y redención del alma divina

En el principio, en el «tiempo anterior», coexistían separadas por una frontera las dos «naturalezas» o «sustancias», la luz y la oscuridad, el bien y el mal, Dios y la materia. Al norte reinaba el «Padre de la grandeza» (asimilado al Dios Padre de los cristianos y, en el país iránico, a Zurván); al sur, el «Príncipe de las tinieblas» (Ahrimán o, para los cristianos, el diablo). Pero el «movimiento desordenado» de la materia forzó al Príncipe de las tinieblas a alejarse hacia la frontera superior de su reino. Al percibir el resplandor de la luz, se inflamó en deseos de conquistarla. Decidió entonces el Padre rechazar por sí mismo al adversario. «Evocó», es decir, proyectó a partir de sí mismo a la «Madre de la vida», que a su vez proyectó una nueva hipóstasis, el «Hombre primordial» (Ohrmizd en la transposición irania). Con sus cinco hijos, que en realidad son su «alma», una «armadura» hecha de cinco luces, el Hombre primordial descendió a la frontera. Se enfrentó a las tinieblas, pero resultó vencido y sus hijos fueron devorados por los demonios (los arcontes). Esta derrota señala el comienzo de la «mezcla» cósmica, pero asegura al mismo tiempo el triunfo final de Dios. En efecto, la oscuridad (la materia) posee ahora una porción de la luz, es decir, una parte del alma divi-

na, y el Padre, al preparar su liberación, dispone al mismo tiempo todo lo necesario para su victoria definitiva sobre las tinieblas.

En una segunda creación, el Padre «evoca» el Espíritu vivo que, descendiendo a la oscuridad, ase la mano del Hombre primordial[73] y lo eleva hacia su patria celeste, el Paraíso de las luces. Abatidos los arcontes demoníacos, el Espíritu vivo modela los cielos con sus pieles, las montañas con sus huesos, la tierra con su carne y sus excrementos. (Reconocemos en este proceso el viejo mito de la creación por el sacrificio de un gigante o un monstruo primordial, del tipo de Tiamat, Ymir o Purusha.) Por otra parte, lleva a cabo una primera liberación de la luz, creando el sol, la luna y las estrellas, porciones que no habían sufrido demasiado al contacto con la oscuridad.

Finalmente, el Padre procede a una última evocación y proyecta por emanación el «Tercer Mensajero». Éste organiza el cosmos como una especie de máquina destinada a extraer y, en última instancia, a liberar las partículas de luz aún cautivas. En la primera quincena del mes, las partículas ascienden hasta la luna, que de este modo se convierte en luna llena; durante la segunda quincena, la luz es transferida de la luna al sol y, finalmente, a su patria celeste. Pero quedaban aún las partículas que habían sido engullidas por los demonios. Entonces se muestra el mensajero a los demonios masculinos bajo la forma de una maravillosa virgen desnuda, mientras que los demonios femeninos lo ven como un hermoso joven desnudo (interpretación sórdida, «demoníaca», de la naturaleza andrógina del mensajero celeste). Inflamados de deseo, los arcontes masculinos desparraman su semilla y, con ella la luz que habían engullido. Al caer en tierra, su semilla hace brotar todas las especies vegetales conocidas. En cuanto a las diablesas que ya estaban embarazadas, al ver al hermoso joven, abortan; los fetos, al caer en tierra, comen los brotes de los árboles y de este modo asimilan la luz que éstos contenían.

Alarmada por la táctica del tercer mensajero, la materia, personificada en la «Concupiscencia», decide crear una cárcel más segura

73. Darse la mano pasará a ser el rito maniqueo por excelencia.

en torno a las partículas de luz que aún permanecen cautivas. Dos demonios, uno macho y otro hembra, devoran todos los fetos abortados para absorber la totalidad de la luz y luego se emparejan. De este modo son engendrados Adán y Eva. Como escribe Henri-Charles Puech, «nuestra especie nace, por consiguiente, de una sucesión de actos repugnantes de canibalismo y sexualidad. Conserva los estigmas de este origen diabólico: el cuerpo, que es la forma animal de los arcontes; la libido, deseo que impulsa al hombre a emparejarse y reproducirse, es decir, conforme al plan de la materia, a mantener indefinidamente en cautividad al alma luminosa que transmite, "trasvasa", la generación de cuerpo en cuerpo».[74]

Pero ahora, la mayor cantidad de luz se encuentra recogida en Adán, y de ahí que sea él, junto con su descendencia, el objeto principal de la redención. Se repite el argumento escatológico: al igual que el Hombre primordial fue salvado por el Espíritu vivo, Adán, envilecido, sin conocimiento, es despertado por el Salvador, el «Hijo de Dios», identificado con Ohrmizd o con «Jesús la luz». La encarnación de la inteligencia salvadora («el dios de *nous*, el *nous*») viene a liberar en Adán su propia alma, extraviada y encadenada en las tinieblas.[75] Lo mismo que en los restantes sistemas gnósticos, la liberación abarca tres etapas: el despertar, la revelación de la ciencia salvadora y la anamnesis. «Adán se examinó a sí mismo y supo quién era ... El alma del bienaventurado, hecha inteligente, resucitó.»[76]

Este argumento soteriológico pasa a ser el modelo de toda redención por la gnosis, presente y futura. Hasta el fin del mundo, una parte de la luz, es decir, del alma divina, se esforzará por «despertar» y, en última instancia, por liberar a la otra parte, cautiva en el mundo, en el cuerpo de los hombres y de los animales y en todas las especies vegetales. Fueron los árboles, que contienen una

74. H.-C. Puech, *op. cit.*, pág. 81.

75. Ibíd., pág. 82.

76. Teodoro bar Konai, en F. Cumont, *Recherches sur le manichéisme* I, pág. 47: frag. de Turfán S 9, publicado por W. B. Henning y trad. H.-C. Puech, *op. cit.*, pág. 82.

fuerte proporción del alma divina, los que sirvieron de patíbulo al Cristo doliente, al *Jesus patibilis*. Como decía el maniqueo Fausto, «Jesús, vida y salvación de los hombres, está suspendido en todo árbol».[77] La continuación del mundo prolonga la crucifixión y la agonía del Jesús histórico. Es verdad que las partículas de luz, es decir, las almas de los muertos bienaventurados, son constantemente transportadas hacia el paraíso celeste por los «navíos» de la luna y del sol. Pero, por otra parte, la redención final se retrasa por culpa de todos los que se niegan a recorrer el camino trazado por Mani, es decir, que no evitan la procreación. En efecto, como la luz está concentrada en la semilla viril, cada niño que viene al mundo no hace otra cosa que prolongar el cautiverio de una partícula divina.

En la descripción del «tercer tiempo», el final escatológico, Mani recurre a las imágenes apocalípticas conocidas en toda Asia occidental y en el mundo helenístico. El drama se inicia con una serie de terribles pruebas (llamadas por los maniqueos la «gran guerra») que preceden al triunfo de la Iglesia de la justicia y del Juicio final, cuando las almas serán juzgadas ante el tribunal (*bēma*) de Cristo. Después de un breve reinado, Cristo, los elegidos y todas las personificaciones del bien se elevarán al cielo. El mundo, abrasado y purificado por un incendio que durará mil cuatrocientos sesenta y ocho años, será finalmente aniquilado. Las últimas partículas de luz serán reunidas en una «estatua» que también subirá al cielo.[78] La materia, con todas sus personificaciones, sus demonios y sus víctimas, los condenados, será encarcelada en una especie de «masa» (*bōlos*) y arrojada al fondo de una gigantesca fosa, que luego será sellada con una enorme roca. Esta vez, la separación de las dos sustancias será definitiva, pues la oscuridad jamás podrá irrumpir en el reino de la luz.

77. Expresión consignada por san Agustín, *Contra Faustum* XX, 2.

78. Sin embargo, según ciertas escuelas maniqueas, no todas las partículas de luz se salvarán; dicho de otro modo: un número indeterminado de almas permanecerá para siempre cautivo de la materia.

## 234. El dualismo absoluto como «mysterium tremendum»

Se reconocen en esta mitología grandiosa los temas esenciales de la espiritualidad irania y de la gnosis helenística. Laboriosamente, con muchos detalles, Mani «explica» las causas de la decadencia humana y rehace los diversos episodios de la caída y la cautividad del alma divina en la materia. Comparadas, por ejemplo, con el laconismo y hasta el silencio de las gnosis indias (Samkhya-Yoga y budismo), la teología, la cosmogonía y la antropología maniqueas parecen dar respuesta a cualquier pregunta que pueda formularse acerca de los «orígenes». Se comprende que los maniqueos consideraran su doctrina más «verdadera», es decir, más «científica» que las restantes religiones, pues explicaba toda la realidad mediante una concatenación de causas y efectos. A decir verdad, hay una cierta semejanza entre el maniqueísmo y el materialismo científico, antiguo y moderno: para todos ellos, el mundo, la vida del hombre son fruto de un azar. El mismo conflicto entre los dos principios estalló a causa de un accidente; en efecto, el Príncipe de las tinieblas se encontró un día muy cerca de la luz a causa de lo que Alejandro de Licofrón llamaba el «movimiento desordenado» de la materia. Por otra parte, como acabamos de ver, todas las «creaciones», empezando por la formación del mundo y terminando por la aparición del hombre, no son otra cosa que actos defensivos de uno o de otro protagonista.

Rara vez alcanzaron una filosofía o una gnosis acósmicas el trágico pesimismo que informa el sistema de Mani. El mundo fue creado a partir de una sustancia demoníaca, los cuerpos de los arcontes (si bien el *acto* cosmogónico fue realizado por un ser divino). Por otra parte, el hombre es obra de las potencias demoníacas en su más repugnante encarnación. Es poco probable que exista otro mito antropogónico más trágico y más humillante. (También en este caso hemos de recordar la analogía con la ciencia contemporánea; para Freud, por ejemplo, el canibalismo y el incesto contribuyeron notablemente a hacer al hombre tal como es.)

La existencia humana, al igual que la vida universal, es únicamente el estigma de una derrota divina. En efecto, si el Hombre pri-

mordial hubiera vencido desde el primer momento, ni el cosmos ni la vida ni el hombre hubieran existido. La cosmogonía es un gesto desesperado de Dios para salvar una parte de sí mismo, al igual que la creación del hombre; es un gesto desesperado de la materia para retener cautivas las partículas de luz. A pesar de su origen innoble, el hombre pasa a ser el centro y la apuesta del drama, pues lleva en sí una partícula del alma divina.[79] Pero se trata de un malentendido, pues Dios no se interesa por el *hombre* en cuanto tal, sino por su *alma*, que es de origen divino y precede a la aparición de la especie humana. En resumen, se trata en todo momento del esfuerzo de Dios por salvarse a sí mismo; también en este caso se puede hablar de un «salvador salvado». Éste es además el único momento en que se muestra activa la divinidad, pues en general la iniciativa y la acción corresponden al Príncipe de las tinieblas. Ahí radica el patetismo que caracteriza a la literatura maniquea, especialmente a los himnos que describen la caída y las tribulaciones del alma. Algunos *Salmos* maniqueos son de una gran belleza; la imagen del *Jesus patibilis* puede contarse entre las más conmovedoras creaciones de la piedad humana.

Si el cuerpo es de naturaleza demoníaca, es lógico que Mani prescribiera, al menos a los «elegidos»,[80] la más rigurosa ascesis, pero prohibiendo el suicidio. Una vez aceptadas las premisas —los dos principios y la agresión primordial del mal— el sistema entero parece sólidamente construido. No se puede ni se *debe* valorar religiosamente lo que pertenece al adversario de Dios: la naturaleza, la vida, la existencia humana. La «verdadera religión» consiste en evadirse de la cárcel creada por las fuerzas demoníacas y en contribuir a la aniquilación definitiva del mundo, de la vida y del hombre. La «iluminación» obtenida en virtud de la gnosis basta para la salvación, pues

79. Paradójicamente, esta chispa divina está alojada en el semen. Mani hace suya la idea arcaica indoirania de la identidad entre Espíritu, Luz y *semen virile*.

80. Al igual que las restantes sectas gnósticas, el maniqueísmo repartía a sus fieles en una casta inferior, los «oyentes del catecumenado», y una minoría superior, los «elegidos».

suscita un determinado comportamiento que separa al fiel del mundo. Los ritos son inútiles, aparte de algunos gestos simbólicos (el beso de la paz, el saludo fraternal, el darse la mano), las plegarias y los cánticos. La principal fiesta, el *bēma*, si bien conmemora la pasión de Mani, exalta la «cátedra» del apóstol, es decir, la enseñanza de la gnosis redentora.

En efecto, la predicación, la «enseñanza», constituyen la verdadera actividad religiosa de los maniqueos. Durante el siglo III y más aún el IV, las misiones se multiplican por toda Europa, el norte de África y Asia Menor. El siglo V indica un cierto retroceso y en el VI parece que el maniqueísmo va a ser borrado de Europa, pero sobrevive en determinados centros (por ejemplo, en África durante el siglo VIII). Por otra parte, el Imperio sasánida inspiró durante el siglo V el movimiento de Mazdak y es probable que los paulicianos de Armenia en el siglo VII y los bogomiles de Bulgaria en el X recogieran ciertos temas maniqueos (véase el tercer volumen). Por otra parte, a finales del siglo VII se produce un fuerte avance de la predicación hacia Asia central y China, donde el maniqueísmo sobrevive hasta el siglo XIV.[81] Hemos de añadir que, directa o indirectamente, las ideas cosmológicas maniqueas ejercieron un cierto influjo en la India y el Tibet (véase cap. XXXVI). Incluso hay una cierta tendencia «maniquea» que forma todavía parte de la espiritualidad europea.

Todos los éxitos de la predicación reseñados no deben hacernos olvidar que el maniqueísmo fue considerado como la herejía por excelencia y que fue violentamente criticado no sólo por los cristianos, los magos, los judíos y los musulmanes, sino también por algunos gnósticos como los mandeos o por filósofos como Plotino.

81. En el año 763 se convirtió el *qaghan* de Uigurs y el maniqueísmo pasó a ser la religión oficial de todo el Imperio uigur, hasta su destrucción por los kirguises en el año 840. En China fueron erigidos «templos» maniqueos durante el siglo VII; la «religión de la luz» se hallaba viva, al margen del taoísmo y del budismo, todavía en el siglo XIV; vease H.-C. Puech, *op. cit.*, págs. 64-67 y n. 257.

# Capítulo XXX

# El crepúsculo de los dioses

## 235. Herejía y ortodoxia

La primera teología sistemática es consecuencia de las crisis que, durante el siglo II, sacudieron peligrosamente a la gran Iglesia. Los Padres elaboraron progresivamente la doctrina ortodoxa al criticar las «herejías» de las sectas gnósticas, y en primer lugar el dualismo anticósmico y la desvalorización de la encarnación, muerte y resurrección de Jesucristo. Esencialmente, la ortodoxia consistía en la fidelidad a la teología veterotestamentaria. Los gnósticos eran considerados los herejes por excelencia, precisamente porque repudiaban, en parte o en todo, los principios mismos del pensamiento hebreo. En efecto, había una incompatibilidad entre las ideas gnósticas —la preexistencia del alma en el seno de un Uno original, el carácter accidental de la creación, la caída del alma en la materia, etc.— y la teología, la cosmogonía y la antropología bíblicas. Nadie que no aceptara las doctrinas del Antiguo Testamento sobre la génesis del mundo y la naturaleza del hombre, podía considerarse cristiano. Dios había iniciado la obra cosmogónica creando la materia y la remató con la creación del hombre, corpóreo, sexuado y libre, a imagen y semejanza de su creador. Dicho de otro modo: el hombre fue creado con las virtualidades de un dios. La «historia» es la duración temporal durante la que el hombre aprende a practicar su li-

bertad y a santificarse; en una palabra: a entrenarse en su oficio de dios.[1] Porque el objeto de la creación es llegar a una humanidad santificada, lo que explica la importancia de la temporalidad y de la historia, así como la función decisiva de la libertad humana; en efecto, el hombre no puede divinizarse en contra de su voluntad.

El cristianismo adoptó estas concepciones. Pablo exalta el nuevo nacimiento gracias a Cristo: «Donde hay un cristiano, hay humanidad nueva».[2] «Lo que importa es una nueva humanidad.»[3] «... para crear en sí mismo una humanidad nueva.»[4] Como ha escrito Claude Tresmontant, «no se trata, en esta perspectiva, de *retornar* a nuestra condición anterior, primitiva, como en el mito gnóstico, sino, por el contrario, de tender, sin volver la vista atrás, hacia lo que tenemos delante, hacia la creación futura, que ya se está haciendo. El cristianismo no es una doctrina del *retorno*, como la gnosis o el neoplatonismo, sino una doctrina de la creación».[5]

Paradójicamente, a pesar del retraso de la parusía y del endurecimiento de las persecuciones, el cristianismo se muestra como una «religión optimista». La teología elaborada contra los gnósticos glorifica la creación, bendice la vida, acepta la historia, aun cuando ésta quede reducida a un terror. Del mismo modo que rabí Yochanan ben Zaccai, que en su escuela de Yabné aseguró la continuidad del judaísmo, la Iglesia miraba el futuro con esperanza y confianza. No faltan, como veremos enseguida, ciertas posturas que delatan un rechazo de la vida (ascesis, monacato, elogio de la virginidad, etc.) y que son aceptadas y aun exaltadas en las distintas Iglesias. Sin embargo, en una época dominada por la desesperanza y caracterizada

1. Seguimos la interpretación del admirable exégeta del pensamiento hebraico que es Claude Tresmontant; véanse *La métaphysique du christianisme*, págs. 53 y sigs., y su *Essai sur la pensée hébraïque*, caps. I-II.

2. 2 Cor 5,17.

3. Gál 6,15.

4. Ef 2,15.

5. Véase *La métaphysique du christianisme*, pág. 71. Es significativo que los Padres hayan seguido en general los principios del judaísmo normativo, ignorando las especulaciones judías de tipo gnóstico.

por unas filosofías tan anticósmicas y pesimistas como las de los gnósticos,[6] la teología y la praxis de la Iglesia se distinguen por su equilibrio.

Para los Padres, la ortodoxia se definía por la sucesión apostólica: los apóstoles habían recibido la enseñanza directamente de Cristo y la habían transmitido a los obispos y a sus sucesores.[7] En cuanto a la causa de las herejías, Ireneo e Hipólito la encuentran en la contaminación de la Escritura con la filosofía griega.

Esta tesis fue criticada en 1934 por Walter Bauer.[8] El sabio alemán observa ante todo que la posición herejía-ortodoxia se precisa muy tarde, a comienzos del siglo II. El cristianismo primitivo era ya muy complejo y admitía expresiones múltiples y variadas. De hecho, las primeras formas que adoptó el cristianismo se aproximaban más a las que pasado algún tiempo se considerarían heréticas. Walter Bauer llega a la conclusión de que tres grandes centros cristianos —Edesa, Alejandría y Asia Menor— eran heréticos en los dos primeros siglos; la ortodoxia no se introdujo hasta más tarde. El único centro ortodoxo desde el primer momento fue Roma. En consecuencia, la victoria de la ortodoxia en la Antigüedad equivale al triunfo del cristianismo romano. «De este modo, en un cristianismo primitivo de formas fluidas y múltiples, de corrientes diversas y a veces opuestas, Roma logra fijar una forma particular que toma el

6. Recordemos una paradoja que frecuentemente silencian los historiadores: los más importantes maestros gnósticos, lo mismo que Marción y ciertos autores clásicos (Epicteto, Plutarco), elaboraron sus filosofías trágicas y profundamente pesimistas en una época de paz y prosperidad, el «siglo de oro» de los Antoninos; véase E. R. Dodds, *Paganos y cristianos en una época de angustia*, págs. 21 y sigs.

7. También los herejes pretendían enlazar con algún apóstol (Basílides, por ejemplo, con el intérprete de Pedro y, por consiguiente, con el mismo Pedro), pero los Padres rechazaron estas pretendidas sucesiones, ya que eran secretas y no verificables. Como escribía Ireneo, *Adv. haer.* III, 4,3, «antes de Valentín no había valentinianos, ni marcionitas antes de Marción».

8. *Rechtglaubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*. La segunda edición, de 1964, ha sido traducida al inglés: *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, 1971. Véase la clara y sucinta exposición de A. Benoit, *Le Judaïsme et le Christianisme antique*, págs. 297 y sigs.

nombre de ortodoxia porque ha logrado imponerse y frente a la cual serán calificadas de heréticas las demás tendencias.»[9]

Sin embargo, como observa André Benoit, la explicación de Bauer se queda en el plano puramente histórico y no tiene en cuenta el contenido doctrinal específico de la ortodoxia y la herejía. Debemos a H. E. Turner el intento de realizar un análisis teológico de estas dos posturas opuestas.[10] Según Turner, la herejía «se diferencia de la ortodoxia, por una parte, en que rechaza las doctrinas explícitamente definidas por la Iglesia y, por otra, en que deteriora el contenido específico de la fe cristiana; en pocas palabras: la herejía representa una desviación con respecto a la fe tradicional».[11] «La ortodoxia aparece como un sistema de pensamiento coherente y bien coordinado, mientras que la herejía, al irse apartando progresivamente de las bases doctrinales primitivas y al introducir factores de disolución, de mutilación, de distorsión y de arcaísmo, aparece como un conjunto de teorías fragmentarias, inconclusas y finalmente incoherentes.»[12] Desde el punto de vista de la historia del pensamiento cristiano, «la victoria de la ortodoxia es el triunfo de la coherencia sobre la incoherencia, de una cierta lógica sobre las lucubraciones fantasiosas, de una teología elaborada científicamente frente a unas doctrinas desorganizadas ... La ortodoxia se presenta vinculada a una institución jurídica, a una sociedad que tiene su historia y su política. Pero se muestra al mismo tiempo referida a un sistema de pensamiento a una doctrina. Participa a la vez de la institución jurídica y de la teología».[13]

En resumen, la ortodoxia se define por: a) la fidelidad al Antiguo Testamento y a una tradición apostólica documentalmente atestiguada; b) la resistencia frente a los excesos de la imaginación mitologizante; c) la reverencia hacia el pensamiento sistemático (hacia

9. A. Benoit, *op. cit.*, pág. 300.

10. E. H. W. Turner, *The Pattern of the Christian Truth*; la obra es discutida por A. Benoit, *op. cit.*, págs. 302 y sigs.

11. A. Benoit, *op. cit.*, pág. 303.

12. Ibíd., pág. 306.

13. Ibíd., pág. 307.

la filosofía griega, por consiguiente); d) la importancia atribuida a las instituciones sociales y políticas; en una palabra, al pensamiento jurídico, categoría específica del genio romano. Cada uno de estos elementos dio origen a unas creaciones teológicas significativas y contribuyó, en mayor o menor grado, al triunfo de la gran Iglesia. Pero cada uno de estos elementos provocó también, en un determinado momento, a lo largo de la historia del cristianismo, unas crisis a veces muy graves y contribuyó al empobrecimiento de la tradición primitiva.

## 236. La cruz y el árbol de la vida

A causa de la polémica antignóstica, la enseñanza esotérica y la tradición de una gnosis cristiana quedaron casi anuladas en la gran Iglesia. Más tarde, la jerarquía eclesiástica mostrará unas sospechas análogas ante las experiencias místicas (véase el tercer volumen). Puede que sea éste el precio más elevado que pagó el cristianismo para salvar la unidad de la Iglesia. En adelante, la gnosis cristiana y la enseñanza esotérica sobrevivirán, disminuidas y disimuladas, al margen de las instituciones oficiales. Ciertas tradiciones esotéricas (y en primer lugar las conservadas en los apocalipsis y los apócrifos) circularán ampliamente en los medios populares, pero junto con los mitos y leyendas derivados de los sistemas gnósticos heréticos, concretamente el maniqueísmo (véase pág. 470).

Desde el punto de vista de este capítulo, sería inútil insistir en ciertas dificultades de la Iglesia primitiva, por ejemplo, las controversias sobre la cuestión pascual (hacia finales del siglo II) o las cuestiones disciplinares (por ejemplo, el perdón de los fieles culpables de pecados graves cometidos después del bautismo, etc.).

Más graves y significativas para la historia general de las religiones son las controversias y las crisis provocadas por las formulaciones dogmáticas de la cristología, problema del que nos ocuparemos más adelante. De momento nos contentaremos con señalar dos tendencias paralelas y complementarias con vistas a integrar la herencia religiosa

precristiana; podríamos decir que se trataba de una serie de esfuerzos repetidos y variados para dotar al mensaje de Cristo de una dimensión universal. La primera tendencia, y la más antigua, se manifiesta en la asimilación y la revalorización de los simbolismos y los argumentos mitológicos de origen bíblico, oriental o pagano. La segunda tendencia, ilustrada sobre todo por las especulaciones teológicas a partir del siglo III, se esfuerza por «universalizar» el cristianismo con ayuda de la filosofía griega, concretamente la metafísica platónica.

Ya Pablo confiere al bautismo un simbolismo de estructura arcaica: muerte y resurrección ritual, nuevo nacimiento con Cristo. Los primeros teólogos elaboran este argumento: el bautismo es un descenso al abismo de las aguas para entablar un combate con el monstruo marino; su modelo es el descenso de Cristo a las aguas del Jordán. Otra valoración es el bautismo como *antitypos* del diluvio. Según Justino, Cristo, nuevo Noé, sale victorioso de las aguas para erigirse en jefe de una nueva raza. También la desnudez bautismal implica una significación ritual y metafísica a la vez: se trata del abandono de la vieja vestidura corrompida y pecaminosa con que Adán fue vestido después de la caída. Pero todos estos temas aparecen en ambientes distintos; en efecto, las «aguas de la muerte» son tema constante en las mitologías paleo-orientales, asiáticas y oceánicas. La desnudez ritual equivale a la integridad y la plenitud, pues el «paraíso» implica la ausencia de «vestidos», es decir, la ausencia del «desgaste» (imagen arquetípica del tiempo). Los monstruos del abismo aparecen en numerosas tradiciones; el descenso al fondo del abismo es una prueba iniciática de los héroes. Ciertamente, para el cristiano, el bautismo es un sacramento porque Cristo lo instituyó. Pero no por ello deja de asumir el significado de un rito iniciático de prueba (= lucha contra el monstruo), de una muerte y resurrección simbólicas (= nacimiento del hombre nuevo).[14]

También según Pablo, por el bautismo se obtiene la reconciliación de los contrarios: «Ya no hay judío ni griego, siervo ni libre, *va-*

14. Véanse M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, §§ 64 y 65; íd., *Images et symboles*, págs. 199-212.

*rón ni hembra*».[15] Dicho de otro modo: el bautizado recupera la condición primordial de andrógino. La idea aparece claramente expresada en el evangelio de Tomás: «Y cuando hagáis del varón y de la hembra una sola cosa, de forma que el varón no sea ya varón ni la hembra sea ya hembra ... entonces entraréis en el reino».[16] Sería inútil insistir en el arcaísmo y en la difusión universal del símbolo del andrógino como expresión ejemplar de la perfección humana. Es posible que sea a causa de la importancia considerable atribuida por los gnósticos a la androginia por lo que este simbolismo fue cada vez menos evocado a partir de Pablo. Pero nunca llegó a desaparecer del todo de la historia cristiana.[17]

Aún más audaz es la asimilación cristiana, a través de las imágenes, la liturgia y la teología, del árbol del mundo. También en este caso nos hallamos ante un símbolo arcaico y universalmente difundido. La cruz, hecha de la madera del árbol del bien y del mal, se identifica con el árbol cósmico o lo sustituye; es descrita como un árbol que «sube de la tierra al cielo», planta inmortal que «se alza en el centro del cielo y de la tierra, firme sostén del universo», «el árbol de vida plantado en el Calvario». Numerosos textos patrísticos y litúrgicos comparan la cruz con una escala, una columna o una montaña, expresiones características del «centro del mundo». Todo ello es prueba de que la *imagen del «centro» se imponía naturalmente* a la imaginación cristiana. Ciertamente, la imagen de la cruz como árbol del bien y del mal, como árbol cósmico, tiene su origen en las tradiciones bíblicas. Pero la comunicación con el cielo se establece a través de la cruz (= el «centro») y, al mismo tiempo, se «salva» todo el universo. La idea de *salvación*, por otra

15. Gál 3,28.

16. *Logion* 22, trad. H.-C. Puech; véase *logion* 106: «Cuando hagáis uno de los dos, seréis hijos del hombre».

17. Véanse M. Eliade, *Méphistophéles et l'Androgyne*, págs. 129 y sigs.; W. A. Meeks, «The image of the Androgyn: Some uses of a symbol in earliest Christianity», especialmente págs. 180 y sigs. La mitología del andrógino reaparece con Escoto Eriugena, continúa con Jacob Boehme, Baader y el Romanticismo alemán y se reactualiza en ciertas teologías contemporáneas.

parte, no viene sino a retomar y completar las nociones de *renovación perpetua* y de *regeneración cósmica*, de *fecundidad* universal y de *sacralidad*, de *realidad absoluta* y, en resumidas cuentas, de *inmortalidad*; nociones todas que coexisten en el simbolismo del árbol del mundo.[18]

Otros temas arcaicos se integraron progresivamente en el argumento desarrollado en torno a la crucifixión. Si Cristo fue crucificado en el centro del mundo, donde Adán fue creado y sepultado, su sangre, al caer sobre la «cabeza de Adán», lo bautizó y lo redimió de su pecado.[19] Si la sangre del Salvador fue rescate del pecado original, la cruz (= árbol de la vida) se convierte en fuente de los sacramentos (simbolizados por el aceite de oliva, el trigo, la vid, a los que se asocian las hierbas medicinales).[20] Estos temas mitológicos, elaborados por los autores cristianos sobre todo a partir del siglo III, tienen una larga y compleja prehistoria: del cuerpo y de la sangre de un dios o de un ser primordial sacrificado brotan unas plantas maravillosas. Pero es importante subrayar inmediatamente que estas imágenes y estos argumentos arcaicos, asumidos por los autores cristianos, tuvieron un éxito inigualado en el folclore religioso de Europa. Innumerables leyendas y canciones populares hablan de las flores y de las hierbas medicinales que brotan al pie de la cruz o sobre la tumba de Jesús. En la poesía popular rumana, por ejemplo, la sangre del Salvador produce el trigo, el óleo y la vid. «... y mi carne caía / y allí donde caía / buen trigo brotaba...» «... los clavos hundía / mi sangre brotaba / y allí donde caía / buen vino manaba...» «Del costado brotó / la sangre y el agua. / De la sangre y el agua, la vid. / De la vid, los racimos. / De los racimos, el vino: / la sangre del Señor para los cristianos.»[21]

18. Véanse M. Eliade, *Traité d'Histoire des Religions*, §§ 99 y sigs.; *Images et symboles*, págs. 213 y sigs.

19. Véase, por ejemplo, *The Book of the Cave of Treasures*, pág. 53.

20. Véanse las referencias en nuestro estudio «La mandragore et les mythes de la naissance miraculeuse», págs. 23 y sigs.

21. Textos citados en «La mandragore», págs. 24-26.

## 237. HACIA EL «CRISTIANISMO COSMICO»

En uno de los últimos capítulos del tercer volumen estudiaremos el significado del folclore cristiano y su interés para la historia general de las religiones. Pero es importante señalar desde ahora la función de lo que hemos llamado la «universalización» del mensaje cristiano a través de las imágenes mitológicas y un proceso continuo de asimilación de la herencia religiosa precristiana. Recordemos ante todo que la mayor parte de los símbolos evocados (bautismo, árbol de la vida, la cruz asimilada al árbol cósmico, la sangre del Salvador como origen de las sustancias sacramentales: aceite, crisma, vino, trigo) prolongan y desarrollan ciertos símbolos atestiguados en el judaísmo normativo o en los apócrifos intertestamentarios. Se trata muchas veces (por ejemplo, en el caso del árbol cósmico o del árbol de la vida) de símbolos arcaicos que aparecen ya en el Neolítico y que fueron claramente valorados en el Próximo Oriente a partir de la cultura sumeria.

En otros casos nos hallamos ante prácticas religiosas de origen pagano, adoptadas por los judíos en la época grecorromana (por ejemplo, el uso ritual del vino, el símbolo del árbol de la vida en el arte judío, etc.).[22] Finalmente, un gran número de imágenes, de figuras y de temas mitológicos utilizados por los autores cristianos, que pasarán a ser tema preferido en los libros populares y en el folclore religioso europeo, deriva de los apócrifos judíos. En resumen, la imaginación mitológica cristiana toma y desarrolla motivos y argumentos específicos de la religiosidad cósmica, pero que ya han pasado por un proceso de reinterpretación en el contexto bíblico. Al añadir a todo ello su peculiar valoración, la teología y la imaginación mitológica cristianas no han hecho otra cosa que mantener activo un proceso que se había iniciado con la conquista de Canaán (véase § 60).

22. Véase E. Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period* VI, págs. 136 y sigs.; XII, págs. 123 y sigs. (el uso religioso del vino); VII, págs. 87 y sigs.; XII, págs. 126 y sigs. (el árbol de la vida). Pero el número de símbolos paganos asimilados por el judaísmo es mucho mayor: el toro, el león, la victoria, el águila, la concha, el pajaro, los barcos, etc. Véase el resumen de los vols. XII-XI en el vol. XII, págs. 132-183.

Utilizando el lenguaje teológico, podríamos decir que, al integrarse en un argumento cristiano, numerosas tradiciones arcaicas alcanzan su «redención». Se trata realmente de un fenómeno de homologación de universos religiosos diversos y multiformes. Se advierte un proceso análogo —ya a finales de la Antigüedad, pero sobre todo durante la alta Edad Media— en la transformación de ciertos dioses o héroes mitológicos en santos cristianos. Más adelante analizaremos la significación del culto de los santos y de sus reliquias (véase cap. XXXII). Pero es preciso insistir desde ahora en una de las consecuencias de ese culto: la «cristianización» de las tradiciones religiosas paganas —y su consiguiente supervivencia en el marco de la experiencia y de la imaginación cristianas— contribuye a la unificación cultural de la *oikoumenē*. Por no poner sino un ejemplo, los innumerables héroes y dioses matadores de dragones, desde Grecia hasta Irlanda y desde Portugal hasta los Urales, se transforman todos en el mismo santo, san Jorge. Vocación específica de todo universalismo religioso es la superación de cualquier provincialismo.[23] Pero a lo largo del siglo III se advierten en todo el Imperio diversas tendencias a la autarquía y a la autonomía que ponen en peligro la unidad del mundo romano.[24] Después del hundimiento de la civilización urbana, el proceso de unificación y homologación de las tradiciones religiosas precristianas estará llamado a desempeñar un importante cometido.

Este fenómeno es importante en cuanto que constituye una característica de la creatividad religiosa de tipo folclórico, que no ha llamado la atención a los historiadores de las religiones. Se trata de una creatividad paralela a la de los teólogos, los místicos y los artistas. Se puede hablar de un «cristianismo cósmico» por el hecho de que el misterio cristológico es proyectado sobre la naturaleza en su

23. Se detectan procesos semejantes en la India (hinduización de las figuras divinas y de los cultos aborígenes), en China (sobre todo en el taoísmo popular), en el judaísmo (en la época de la conquista de Canaán y durante la Edad Media) y en el islam.

24. Véase R. Rémondon, *La crise de l'Empire romain*, 1970, pág. 322.

totalidad, mientras que se descuidan los elementos históricos del cristianismo y se insiste en la dimensión litúrgica de la existencia en el mundo. La concepción de un cosmos redimido por la muerte y la resurrección del Salvador, santificado por los pasos de Dios, de Jesús, de la Virgen y los santos, permitía recuperar, siquiera esporádica y simbólicamente, un mundo cargado de las virtudes y las bellezas de que las guerras y sus terrores han despojado al mundo histórico.[25]

Hemos de precisar, sin embargo, que el folclore cristiano se inspira también en fuentes más o menos heréticas y que al mismo tiempo ignora mitos, dogmas o argumentos de capital importancia para la teología. Por ejemplo, es significativo *que la cosmogonía bíblica haya desaparecido del folclore europeo*. La única cosmogonía «popular» conocida en el sureste de Europa es de estructura dualista; en ella actúan a la vez Dios y el diablo.[26] En las tradiciones europeas en que no está atestiguada esta cosmogonía, *no aparece ningún mito cosmogónico*.[27]

Volveremos sobre el problema de la supervivencia, en el folclore europeo, de las figuras y los argumentos habituales en los apocalipsis y los apócrifos judíos, cristianos y heréticos (véase el tercer volumen). La persistencia de este tipo de tradiciones arcaicas hasta el siglo XX subraya su importancia en el universo religioso de las poblaciones rurales. Es muy significativo, por ejemplo, que un motivo mitológico abundantemente evocado en el mandeísmo y en el maniqueísmo, pero de origen probablemente sumerio, desempeñe aún un papel esencial en la mitología de la muerte y el ritual funerario de los rumanos y de otros pueblos de la Europa oriental. Los escritos mandeos y maniqueos hablan de unas «aduanas» situadas en cada uno de los siete cielos, así como de los «aduaneros» que examinan las «mercancías» del alma (es decir, sus obras y méritos religiosos) en

25. Sobre el «cristianismo cósmico», véase nuestra obra *De Zalmoxis a Gengis Khan*, cap. VII, especialmente págs. 241 y sigs., así como el tercer volumen de la presente obra.

26. Se trata del mito que algunos investigadores llaman «del buceador cósmico»; lo hemos estudiado en *De Zalmoxis a Gengis Khan*, cap. III, págs. 81-130.

27. Tal es el caso de Francia; vease P. Sébillot, *Folklore de France*, 1905, pág. 182.

el curso de su viaje celeste.[28] En el folclore religioso y en las costumbres funerarias de los rumanos se habla del «camino del muerto» a través de las «siete aduanas de la atmósfera» (*vămile văzduhului*).

Citaremos algunos ejemplos de argumentos iranios que han sido asimilados tanto por la teología como por la mitología cristianas. La idea irania de la resurrección de los cuerpos se recibió junto con la herencia judaica. «La comparación del cuerpo resucitado con una vestidura celeste recuerda, sin lugar a dudas, las investiduras de que tan abundantemente habla la teología mazdeísta. El dato de que los cuerpos de los justos resplandecerán se explica estupendamente por la religión persa de la luz.»[29] Las imágenes de la Navidad —la estrella o la columna de luz que brilla sobre la gruta— se tomaron del argumento iranio (parto) del nacimiento del cosmocrátor-redentor. Se habla de una luz cegadora que llenó la gruta de Belén;[30] cuando esta luz empezó a retirarse, apareció el Niño Jesús, lo que equivale a decir que la luz era consustancial a Jesús o que era una de sus epifanías.

Fue el autor anónimo del *Opus imperfectum in Matthaeum* el que introdujo elementos nuevos en la leyenda. Se dice en este texto que los doce Reyes Magos vivían en las inmediaciones del «Monte de las Victorias». Conocían la revelación secreta de Seth acerca de la venida del Mesías; cada año subían a la Montaña, en cuya cima se hallaba una gruta con fuentes y árboles. Allí permanecían tres días rogando a Dios que apareciera la Estrella. Apareció ésta finalmente en forma de un niño pequeño que les mandó ponerse en camino hacia Judea. Guiados por la Estrella, los Magos viajaron durante dos años. A su regreso contaron los prodigios de que habían sido testigos. Cuando el apóstol Tomás llegó a su país, los Reyes Magos pidieron ser bautizados.[31]

28. Véanse los textos citados por G. Widengren, *Mesopotamian Elements in Manicheism*, págs. 82 y sigs.: («The customers and the merchandise»). Véase también R. Murray, *Symbols of Church and Kingdom*, pags. 174 y sigs., 247 y sigs.

29. J. Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran ancien*, pág. 265.

30. Protoevangelio de Santiago, 18,1 y sigs.

31. PG LVII, cols. 637-638; vease M. Eliade, *Méphistophélès et l'Androgyne*, págs. 61 y sigs., con bibliografía.

Con algunas variantes muy sugestivas, esta leyenda aparece en un texto sirio, la *Crónica de Zuqnîn*. Se dice allí que los doce Reyes Sabios procedían del país de Shyr, corrupción de Shyz, el lugar en que nació Zaratustra. El «Monte de las Victorias» es una réplica de la montaña cósmica irania, Hara Barzaiti, es decir, el *axis mundi* que comunica el cielo con la tierra. Es, por consiguiente, en el «centro del mundo» donde oculta Seth el libro que contiene la profecía sobre la venida del Mesías y donde anuncia la Estrella el nacimiento del cosmócrata-redentor. Pero, según las tradiciones iranias, el *xvarna* que brilla sobre la montaña sagrada es el signo anunciador del Saoshyant, el redentor milagrosamente nacido de la semilla de Zaratustra.[32]

## 238. El desarrollo de la teología

Como ya hemos dicho, la teología cristiana, articulada durante la crisis gnóstica del siglo II, se define esencialmente por su fidelidad al Antiguo Testamento. Ireneo, uno de los primeros y más importantes teólogos cristianos, interpreta la redención, es decir, la encarnación de Jesucristo, como la continuación y el remate de la obra iniciada con la creación de Adán, pero obstaculizada por la caída. Cristo recapitula la trayectoria existencial de Adán para librar a la humanidad de las consecuencias del pecado. Si Adán es el prototipo de la humanidad caída y destinada a la muerte, Cristo es el creador y el modelo ejemplar de una nueva humanidad bendecida por la promesa de la inmortalidad. Ireneo busca —y encuentra— paralelos antitéticos entre Adán y Cristo. El primero fue hecho de tierra virgen, Cristo nació de una virgen; Adán desobedeció comiendo el fruto del árbol prohibido, Cristo obedece dejándose martirizar en el árbol de la cruz, etc.

Podemos interpretar la doctrina de la recapitulación como un doble esfuerzo con vistas a asimilar, por una parte, la revelación bí-

32. Véase M. Eliade, *Mephistophéles et l'Androgyne*, págs. 62-64.

blica en su totalidad y, por otra, para justificar la encarnación como cumbre de esa misma revelación. Las primeras estructuras del calendario sagrado, es decir, del tiempo litúrgico, prolongan las instituciones judías, pero siempre aparecerá el *novum* cristológico. Justino designa el domingo como el «primer día», refiriéndolo simultáneamente a la *resurrección* y a la *creación del mundo*.

Este esfuerzo encaminado a subrayar el carácter universal del mensaje cristiano asociándolo a la historia sagrada de Israel —la única historia verdaderamente universal— se mantiene paralelo al esfuerzo por asimilar la filosofía griega. La teología del *logos*, y más exactamente el misterio de su encarnación, abre al pensamiento especulativo unas perspectivas inaccesibles desde el horizonte del Antiguo Testamento. Pero esta audaz innovación no carecía de riesgos. El docetismo, una de las primeras herejías, de estructura y origen gnósticos, ilustra dramáticamente la resistencia frente a la idea de la encarnación. Para los docetas (del verbo *dokeō*, «parecer»), el Redentor no podía aceptar la humillación de encarnarse y sufrir en la cruz; según ellos, Cristo «parecía» un hombre por haberse revestido de una apariencia de forma humana. Dicho de otro modo: la pasión y la muerte fueron sufridas *por otro* (el hombre Jesús o Simón de Cirene).

Tenían razón los Padres al defender tajantemente el dogma de la encarnación. En la perspectiva de la historia de las religiones, la encarnación representa la última y más perfecta de las hierofanías: Dios se ha encarnado totalmente en un ser humano *concreto* e *histórico*, es decir, activo en una temporalidad histórica perfectamente circunscrita e irreversible, sin por ello mismo encerrarse en su cuerpo, ya que el Hijo es consustancial con el Padre. Podríamos incluso decir que la *kenosis* de Jesús no sólo constituye el remate de todas las hierofanías ocurridas desde el comienzo de los tiempos, sino que además las *justifica*, es decir, que prueba su validez. Si se acepta la posibilidad de la encarnación del Absoluto en una persona histórica, se reconoce al mismo tiempo la validez de la dialéctica universal de lo sagrado; dicho de otro modo: se reconoce que las innumerables generaciones precristianas no fueron víctimas de una ilusión al pro-

clamar la presencia de lo sagrado, es decir, de lo divino en los objetos y en los ritmos cósmicos.

Los problemas planteados por el dogma de la encarnación del *logos* reaparecen, pero agravados, en la teología trinitaria. Es verdad que las especulaciones teológicas tenían su fuente en la *experiencia cristiana*. Desde los comienzos de la Iglesia conocían los cristianos a Dios bajo tres figuras: a) el Padre, creador y juez, que se había revelado en el Antiguo Testamento; b) Cristo Jesús, el Señor resucitado; c) el Espíritu Santo, que tenía el poder de renovar la vida y llevar el reino a su plenitud. Pero a comienzos del siglo IV, Arrio, sacerdote de Alejandría, propuso una interpretación más coherente y más filosófica de la Trinidad. Arrio no rechaza la Trinidad, pero niega la consustancialidad de las tres Personas divinas. Para él, Dios es *único* e *increado*; el Hijo y el Espíritu Santo fueron creados *más tarde* por el Padre, lo que significa que son inferiores a él. Arrio hacía suya, por una parte, la doctrina del Cristo-ángel, es decir, el Cristo identificado con el arcángel san Miguel (doctrina atestiguada en Roma a comienzos del siglo II), y por otra, algunas tesis de Orígenes que presentaban al Hijo como una divinidad secundaria. La interpretación de Arrio tuvo algún éxito, incluso entre los obispos, pero en el Concilio de Nicea (año 325) se adoptó el símbolo que rechaza el arrianismo. La teología de Arrio tuvo aún defensores muy poderosos y la controversia se prolongó durante más de medio siglo.[33] Fue Atanasio (muerto en el año 373) el que elaboró la doctrina de la consustancialidad (*homoousios*) del Padre y del Hijo, doctrina resumida por san Agustín en su fórmula: *una substantia-tres personae*. No se trataba de una controversia entre teólogos; en efecto, el dogma de la Trinidad apasionaba a las masas. Si Cristo no era más que una divinidad secundaria, ¿quién creería que era capaz de salvar al mundo?

La teología trinitaria nunca ha dejado de suscitar problemas; a partir del Renacimiento, las filosofías racionalistas se definen ante todo por su antitrinitarianismo (véase el tercer volumen). Pero la teología trinitaria tiene el mérito de haber alentado unas especulacio-

33. El arrianismo fue finalmente derrotado en el año 388.

nes audaces, forzando al cristiano a despojarse de los esquemas de la experiencia y la lógica cotidianas.[34]

La santificación progresiva y, en resumidas cuentas, la divinización de María fueron obra ante todo de la piedad popular. Hacia finales del siglo I, fecha del evangelio de Juan, la Iglesia había reconocido ya la significación religiosa de María. Pendiente en la cruz, Jesús dijo a su madre: «Mujer, ése es tu hijo». Y luego al discípulo: «Ésa es tu madre».[35] La importancia de María deriva de su maternidad: es *Deipara*, «la que da a luz a Dios». El término está atestiguado por vez primera a comienzos del siglo III, pero cuando los monofisitas[36] empezaron a utilizarlo en un sentido herético, *Deipara* fue sustituido por otro término más claro, *Theotokos*, «Madre de Dios». Se trata, sin embargo, de una madre que permaneció siempre virgen; el dogma de la virginidad perpetua de María fue proclamado en el Concilio de Efeso.[37] También en este caso se advierte con toda nitidez una labor de asimilación y revalorización de una idea religiosa arcaica y universalmente difundida. En efecto, la teología de María, la Virgen Madre, asume y perfecciona unas concepciones inmemoriales, asiánicas y mediterráneas, acerca de la *partheno-genēsis* (facultad de autofecundación) de las Grandes Diosas (véase, por ejemplo, Hera; § 93). La teología marial representa la transfiguración del más antiguo y más significativo homenaje tributado desde la prehistoria al misterio religioso de la feminidad. La Virgen María será identificada, en el cristianismo occidental, con la figura de la Sabiduría divina. Por el contrario, la Iglesia oriental desarrollará, junto a la teología de la *Theotokos*, la doctrina de la Sabiduría celeste, la *Sophia*, en la que se prolonga la figura femenina del Espíritu Santo. Siglos más tarde, la sofianología desempeñará entre las minorías intelectuales de la cris-

34. Desde este punto de vista, se puede comparar con la filosofía de Nagarjuna (§ 189), con la Cábala y con los métodos de los maestros del Zen (véase el tercer volumen).

35. Jn 19,25 y sigs.

36. Movimiento herético (comienzos del siglo V) cuyos adeptos creían que en Cristo se han fusionado en una sola entidad (*physis*) la humanidad y la divinidad.

37. En Occidente no se documentará hasta el año 1000 el dogma de que la Virgen fue concebida sin pecado original.

tiandad oriental un cometido similar al neotomismo en la renovación de la filosofía católica.

## 239. Entre el «Sol Invictus» y el «in hoc signo vinces»

Como ya hemos visto (véase pág. 429), Aureliano había comprendido la importancia de una teología de estructura solar monoteísta para asegurar la unidad del Imperio. Reintrodujo el dios de Emesa en Roma, pero modificando radicalmente la estructura y el culto. Fueron cuidadosamente eliminados los elementos sirios y el servicio se confió a los senadores romanos. Se fijó el aniversario del *Deus Sol Invictus* el 25 de diciembre, «día natalicio» de todas las divinidades solares orientales.

El carácter universalista del culto y de la teología solares había sido reconocido o presentido por los devotos griegos y romanos de Apolo-Helios, así como por los adoradores de Mitra y de los Baales sirios. Aún más, los filósofos y los teólogos eran en gran número adeptos de un monoteísmo de estructura solar. En efecto, las tendencias al monoteísmo y al universalismo, características de finales del siglo III, llegan a predominar durante el IV. Los numerosos sincretismos religiosos, los Misterios, el desarrollo de la teología cristiana del *logos*, el simbolismo solar aplicado a la vez al Emperador y al *Imperium* ilustran la fascinación que ejercían la noción del Uno y la mitología de la Unidad.

Antes de convertirse, Constantino (306-337) era adepto del culto solar y veía en el *Sol Invictus* el fundamento de su Imperio. El sol aparece abundantemente representado sobre los monumentos figurativos, las monedas y las inscripciones. Pero, a diferencia de Aureliano, para quien el *Sol Invictus* era la divinidad suprema, Constantino consideraba al sol como el más perfecto símbolo de Dios. La subordinación del sol al Dios supremo fue probablemente la primera consecuencia de su conversión al cristianismo, pero la idea había sido ya expuesta por el neoplatónico Porfirio.[38]

38. Véanse F. Altheim, *La religion romaine antique*, págs. 323 y sigs.; íd., *Der unbesiegte Gott*, cap. V.

No están concordes los testimonios acerca del signo que vio Constantino antes de la batalla decisiva del puente Milvio, en la que halló la muerte su adversario Majencio. Según Lactancio, Constantino fue «advertido en sueños de que hiciera grabar en los escudos el signo celeste y que de este modo entrara en combate. Obedeció y fue inscrito sobre los escudos el nombre de Cristo».[39] Pero Eusebio, obispo de Cesarea, refiere una historia distinta:[40] «A mitad de la jornada, el sol comenzó a declinar y vio con sus propios ojos —el mismo Constantino lo ha afirmado— el signo de la cruz resplandeciente en medio del cielo aún más que el sol y con estas palabras: por ella vencerás. Ante esta visión se sintieron sobrecogidos de sorpresa él y todos los soldados que le acompañaban ... Constantino se preguntaba qué podría significar esta visión, cuando a la noche siguiente se le apareció Cristo Dios durante el sueño con este mismo signo que le había sido mostrado en el cielo y le ordenó confeccionar emblemas militares conforme al modelo de este signo visto en el cielo para usarlos en el combate como arma de la victoria».

Se discute aún sobre la autenticidad de estos testimonios y para averiguar si el signo que vio Constantino era cristiano o pagano.[41] En cualquier caso, la conversión de Constantino aseguró la cristianización del Imperio. Los primeros símbolos cristianos comienzan a aparecer sobre las monedas a partir del año 315 y las últimas figuras paganas desaparecen en el 323. La Iglesia recibe un estatuto jurídico privilegiado, lo que supone que el Estado reconoce la validez de las sentencias del tribunal episcopal, incluso en materia civil. Hay cristianos que acceden a los más elevados cargos y se multiplican las medidas restrictivas contra los paganos. Bajo Teodosio el Grande (379-395) el cristianismo se convierte en religión del Estado y el paganismo es prohibido definitivamente; los perseguidos pasan a ser perseguidores.

39. *De mortibus persecutorum*, 48.

40. *Vita Constantini* I, 28-29.

41. Véase el estado de las cuestiones en A. Benoit, *Le judaïsme et le christianisme antique*, págs. 308 y sigs.

El cristianismo había demostrado ya su fuerza y vitalidad antes de la conversión de Constantino. Hacia el año 300, la comunidad cristiana era el grupo mayor y mejor organizado en Alejandría y en Antioquía. Aún más, el antagonismo Iglesia-Imperio perdía progresivamente su intransigencia. Los últimos apologetas, Lactancio (240-*c.* 320) y Eusebio de Cesarea (263-*c.* 339), proclamaban que el cristianismo era la única esperanza para salvar al Imperio.

Las causas del triunfo final de la predicación cristiana son muchas. Ante todo, la fe inquebrantable y la fuerza moral de los cristianos, su valor ante la tortura y la muerte, admirado incluso por sus peores enemigos, Luciano de Samosata, Marco Aurelio, Galieno, Celso. Por otra parte, la solidaridad de los cristianos no tenía rival; la comunidad asumía el cuidado de las viudas, los huérfanos, los ancianos y rescataba a los prisioneros de los piratas. Durante las epidemias y los asedios que sufrían las ciudades, los cristianos eran los únicos que curaban a los heridos y sepultaban a los muertos. Para todos los desarraigados del Imperio, para las multitudes que sufrían de soledad, para las víctimas de la alienación cultural y social, la Iglesia era la única esperanza de hallar una identidad y de recuperar el sentido de la existencia. Al no existir barreras sociales, raciales o intelectuales, cualquiera podía hacerse miembro de aquella sociedad optimista y paradójica en la que un poderoso ciudadano, chambelán del emperador, se postraba ante un obispo que quizás era un antiguo esclavo suyo. Es muy probable que ninguna otra sociedad histórica haya conocido ni antes ni después el equivalente de esta igualdad, de esta caridad y de este amor fraterno que se vivían en las comunidades cristianas de los cuatro primeros siglos.

La innovación más inesperada, que además tuvo consecuencias notables en la historia religiosa, cultural y social de Europa, fue el monacato, caracterizado por el alejamiento del mundo y una dura ascesis.[42] Este fenómeno apareció de manera independiente durante el siglo III no sólo en Egipto, como se creía hasta hace poco, sino

42. A. J. Festugière, *Les Moines d'Orient* I. *Culture et Sainteté*; A. Vööbus, *History of asceticism in the Syrian Orient* I-II; J. Lacarrière, *Les hommes ivres de Dieu*.

también en Palestina, en Siria y en Mesopotamia.[43] San Antonio funda el monacato egipcio, pero fue Pacomio (hacia 290-347) el que organizó, en el año 320, la vida monástica en el desierto de la Tebaida (donde a finales del siglo IV había unos siete mil monjes). Como indica Peter Brown, los monjes habían elegido voluntariamente la «anticultura», el desierto y las grutas.[44] Su notable prestigio es consecuencia, por una parte, de su victoria contra los demonios y, por otra, del dominio que ejercen sobre las fieras. Aparece una nueva idea: los monjes, estos verdaderos «santos», son poderosos para dominar a los demonios y para inclinar con sus plegarias la voluntad de Dios. En efecto, sólo los monjes tenían el valor de oponerse a ciertas decisiones del emperador. Encaramado en lo alto de su columna, san Simón Estilita examinaba procesos, profetizaba, curaba, reprendía y aconsejaba a los altos funcionarios.

Hacia finales del siglo IV, desde Mesopotamia al norte de África se produce una oleada de violencias protagonizadas por los monjes. En el año 388 incendian una sinagoga en Callínico, cerca del Éufrates, y aterrorizan a las aldeas sirias en las que había templos paganos; en el año 391, el patriarca de Alejandría, Teófilo, los llama para «purgar» la ciudad del Serapeo, el gran templo de Serapis. Por la misma época, penetran violentamente en las casas de los paganos para buscar sus ídolos. En el año 415, un grupo de monjes fanáticos comete uno de los más odiosos crímenes conocidos en la historia: acaban a golpes con Hipatia, la noble filósofa de Alejandría, a la que su discípulo, el obispo Sinesio, evoca como «madre, hermana, maestra y bienhechora».[45]

En Oriente, los obispos protegen a los monjes con vistas a reafirmar su propia posición; juntos, obispos y monjes se ponen a la cabeza del pueblo y dictan sus opiniones. Como observa Peter Brown,

43. Es cierto que el monacato egipcio se desarrolló rápidamente y, gracias a la literatura que lo hizo célebre, tuvo una considerable influencia.

44. P. Brown, *The World of Late Antiquity*, págs. 101 y sigs.; véase también íd., «The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity».

45. *Ep.* XVI.

«estos excéntricos transforman el cristianismo en una religión de masas».[46] Tanto más sorprendente parecerá la obra realizada, sobre todo en Occidente, por sus sucesores, los monjes de la alta Edad Media (véase el tercer volumen).

## 240. El autobús que para en Eleusis...

Ningún acontecimiento ilustra el fin «oficial» del paganismo como el incendio del santuario de Eleusis en el año 396 por Alarico, rey de los godos. Pero tampoco habrá otro ejemplo que traduzca mejor el misterioso proceso de ocultación y de continuidad de la religión pagana. Durante el siglo V, el historiador Eunapio, que se había iniciado en los Misterios de Eleusis, relata la profecía del último hierofante legítimo. En presencia de Eunapio, el hierofante predice que su sucesor será ilegítimo y sacrílego; ni siquiera será ciudadano de Atenas, y lo que es aún peor, se tratará de alguien que, «consagrado a otros dioses», estará ligado por juramento «a presidir exclusivamente sus ceremonias». A causa de esta profanación, el santuario será destruido y desaparecerá para siempre el culto de las dos Diosas.

En efecto, prosigue Eunapio, un alto iniciado de los Misterios de Mitra (en los que tenía el grado de *pater*) llegó a ser hierofante, el último de Eleusis, pues poco después se infiltraron los godos de Alarico por los desfiladeros de las Termópilas, seguidos de «hombres vestidos de negro», los monjes cristianos, y el más antiguo e importante centro religioso de Europa quedó definitivamente destruido.[47]

El ritual de las iniciaciones desapareció de Eleusis, pero Deméter no abandonó el lugar de su más dramática epifanía. Es cierto que en el resto de Grecia, san Demetrio había ocupado su puesto, convertido en patrono de la agricultura. Pero en Eleusis se hablaba, y aún hoy se habla, de santa Demetra, santa desconocida en otros

46. P. Brown, *op. cit.*, pág. 107.

47. Eunapio, *Bioi Sophiston*, 42 y sigs. (ed. Boissade, 1822); véanse G. E. Mylonas, *Eleusis*, pág. 8; C. Kerényi, *Eleusis*, págs. 17-18.

lugares y que nunca ha sido canonizada. Hasta comienzos del siglo XIX, una estatua de la diosa era ritualmente cubierta de flores por los campesinos de la aldea, pues aseguraba la fertilidad de los campos. Pero, a pesar de la resistencia armada de los habitantes, la estatua fue sustraída en el año 1820 por E. D. Clarke y regalada a la Universidad de Cambridge.[48] También en Eleusis, en el año 1860, un sacerdote contó al arqueólogo F. Lenormand la historia de santa Demetra: era una anciana de Atenas, un «turco» le robó a su hija, pero un valiente *pallikar* logró rescatarla. En 1928, Mylonas oyó contar la misma historia a una nonagenaria de Eleusis.[49]

El episodio más emocionante de la mitología cristiana de Deméter tuvo lugar a comienzos de febrero del año 1940 y fue abundantemente relatado y discutido en la prensa de Atenas.[50] En una de las paradas del autobús Atenas-Corinto, subió una anciana, «flaca y seca, pero de grandes ojos vivos». Como no tenía dinero para pagarse el billete, el cobrador la obligó a bajar en la estación siguiente, que era precisamente la de Eleusis. Pero el conductor no conseguía poner en marcha el autobús; al final los viajeros se pusieron de acuerdo para pagar entre todos el billete de la anciana. Subió ella de nuevo y, esta vez, el autobús arrancó. Entonces la anciana les dijo: «Deberíais haberlo hecho antes, pero sois unos egoístas. Como ahora estoy entre vosotros, os diré otra cosa: seréis castigados por la forma en que vivís; os veréis privados hasta de las hierbas y del agua». «Aún no había terminado su amenaza —prosigue el autor del artículo publicado en *Hestia*— cuando ya había desaparecido ... Nadie la había visto bajar. Se miraban unos a otros y hasta repasaron el taco de billetes para convencerse de que efectivamente faltaba uno.»

48. J. C. Lawson, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion*, págs. 80 y sigs.

49. F. Lenormand, *Monographie de la voie sacrée éleusinienne*, págs. 399 y sigs.; J. C. Lawson, *op. cit.*, págs. 81 y sigs.; G. E. Mylonas, *op. cit.*, pág. 12.

50. Utilizamos un artículo aparecido en *Hestia* (7 de febrero de 1940), trad. C. Picard, «Déméter, puissance oraculaire», págs. 102-103.

Citemos, para concluir, la prudente observación de Charles Picard: «Creo que los helenistas, en general, no podrán evitar, ante esta anécdota, la evocación de algunos recuerdos del célebre *Himno homérico*, en el que la madre de Coré, disfrazada de *anciana* en la morada del rey de Eleusis Celeo, profetizaba también y —en un arrebato de cólera, reprochando a los hombres su impiedad— anunciaba ya entonces catástrofes terribles para toda la región».[51]

51. Ibíd., págs. 103-104.

# Bibliografía crítica

126. De la abundante bibliografía sobre las culturas prehistóricas chinas, citaremos: W. Watson, *Early Civilization in China*, Londres, 1966, con excelente introducción; Li Chi, *The Beginnings of Chinese Civilization*, Seattle y Londres, 1957; 1968²; Cheng Tê-k'un, *Archaeology in China* I: *Prehistoric China*, Cambridge, 1959; W. Watson, *Cultural Frontiers in Ancient East Asia*, Edimburgo, 1971, especialmente el primer capítulo: «Neolithic frontiers in East Asia», págs. 9-37; C. Hentze, *Funde in Alt-China. Das Welterleben in ältesten China*, Gotinga, 1967: resume los puntos de vista del autor expresados en diversas obras anteriores; Ping-ti Ho, *The Cradle of the East. An Inquiry into the Indigenous Origins of Techniques and Ideas of Neolithic and Early Historic China, 5000-1000 B.C.*, Hong Kong y Chicago, 1975.

Sobre el descubrimiento del Neolítico chino (la cultura de Yangchao), véase J. G. Andersson, *Children of the Yellow Earth*, Londres, 1934. En su obra reciente, Ho sostiene el origen autóctono de la agricultura, la metalurgia y la escritura china; véase *The Cradle of the East*, *op. cit.*, especialmente págs. 341 y sigs. Por su parte, Li Chi, siguiendo a otros arqueólogos, ha puesto de relieve ciertas influencias occidentales (es decir, mesopotámicas) en la iconografía de Anyang (véase *op. cit.*, págs. 26 y sigs.). En todo caso, es seguro que la cultura china, como todas las demás culturas, se enriqueció progresivamente con ideas y técnicas de origen occidental, nórdico o meridio-

nal. Por otra parte, como tantas veces se ha dicho, China es «una ventana abierta al Pacífico». La influencia del simbolismo cosmológico chino y de sus expresiones artísticas se adivina en el arte religioso de algunas poblaciones de Borneo, Sumatra y Nueva Zelanda, así como entre las tribus de la costa noroccidental de América. Véanse, entre otros, *Two Studies of Art in the Pacific Area*: I. M. Badner, «The Protruding Tongue and Related Motifs in the Art Style of the American North-western Coast, New Zealand and China»; II. R. Heine-Geldern, «A Note on Relation between the Art Style of the Maori and of the Ancient China», *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik* XV, Horn-Viena, 1966; *Early Chinese Art and the Pacific Basin. A Photographic Exhibition*, Nueva York, 1968.

Sobre las concepciones religiosas, véanse H. Köster, «Zur Religion in der chinesischen Vorgeschichte», *Monumenta Serica*, 14 (1949-1955), págs. 188-214; Ping-ti Ho, *op. cit.*, págs. 279 y sigs.; B. Karlgren, «Some fecundity symbols in Ancient China», *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*, 2, Estocolmo (1930), págs. 1-54; C. Hentze, *Funde in Alt China*, *op. cit.*, págs. 20 y sigs., 219 y sigs.; íd., *Bronzegerät, Kultbauten, Religion im ältesten China der Shang-Zeit*, Amberes, 1951; íd., *Das Haus als Weltort der Seele*, Stuttgart, 1961. Sobre el *death pattern*, véase H. Rydh, «Symbolism in mortuary ceramics», *Bulletin...*, 1, Estocolmo (1929), págs. 71-121.

127. Sobre las culturas de la Edad del Bronce, véanse Cheng Tê-k'un, *Archaeology in China* II: *Shang China*, Cambridge, 1960; Kwang-Chih Chang, *The Archaeology of Ancient China*, págs. 185-225; W. Watson, *Cultural Frontiers in Ancient East Asia*, *op. cit.*, págs. 38 y sigs., especialmente 42 y sigs.

Sobre las ideas religiosas, véanse H. G. Creel *The Birth of China: A Study of the Formative Period of Chinese civilization*, Nueva York, 1937, págs. 174-216; Chang, *The Archaeology of Ancient China*, *op. cit.*, págs. 251 y sigs.; Cheng Tê-k'un, *Archaeology in China* II, *op. cit.*, págs. 213 y sigs.; C Hentze, *Bronzegerät, Kultbauten, Religion im ältesten China der Shang-Zeit*, *op. cit.*; W. Eichhorn, «Zur Religion im ältesten China», *Wiener Zeitschrift für indische Philosophie*, 2 (1958), págs. 33-53;

F. Tiberi, «Der Ahnenkult in China», *Annali del Pontificio Museo Missionario Etnologico*, 27 (1963), págs. 283-475; Ping-ti Ho, *op. cit.*, págs. 289 y sigs.; Tsungtung Chang, *Der Kult der Shang-Dynastie im Spiegel der Orakelinschriften: Eine paläographische Studie zur Religion im archaischen China*, Wiesbaden, 1970, y la crítica de P. L. M. Serruys, «Studies in the Language of the Shang Oracle Inscriptions», *T'oung Pao*, 60 (1974), págs. 12-120; M. C. Deydier, *Les Jiaguwen. Essai bibliographique et synthèse des études*, París, 1976, estudio sobre las inscripciones adivinatorias en huesos y caparazones de tortuga; D. N. Keightley, «The religious commitment: Shang theology and the genesis of Chinese political culture», *HR*, 17 (1978), págs. 211-225.

Sobre la escapulomancia, véase M. Eliade, *Le Chamanisme*, París, 1968², pág. 142, n. 1 (bibliografía).

Sobre el simbolismo de la máscara *tao-t'ieh*, véanse los trabajos de C. Hentze, especialmente *Bronzegerät... der Shang-Zeit*, *op. cit.*, págs. 215 y sigs.; *Funde in Alt-China*, *op. cit.*, págs. 171 y sigs., 195 y sigs.; «Antithetische T'aot'ieh-motive», *IPEK*, 23 (1970-1973) págs. 1-20.

No menos significativo es el simbolismo de la cigarra. Dado que su larva surge de la tierra (símbolo, por consiguiente, de la oscuridad), la cigarra es un emblema de la resurrección, y de ahí que sea colocada en la boca del muerto; véase C. Hentze, *Frühchinesische Bronzen und Kulturdarstellungen*, Amberes, 1937, págs. 37 y sigs. En la lengua de la máscara *tao-t'ieh* aparecen grabadas figuras estilizadas de cigarras; esta máscara representa al demonio de las tinieblas que creó la luz y la vida; véase ibíd., págs. 66 y sigs.

128. Sobre la cultura de los Tcheu, véanse Ch'eng Tê-k'un, *Archaeology in China* III: *Chou-China*, Cambridge, 1963; Kwang-Chih Chang, *op. cit.*, págs. 256 y sigs., 263 y sigs.

Sobre la religión en la época de los Tchu, véanse Ping-ti Ho, *op. cit.*, págs. 322 y sigs.; C. Hentze, *Funde in Alt-China*, *op. cit.*, págs. 218 y sigs., así como los trabajos citados en los dos párrafos siguientes.

En los «libros clásicos» aparecen unos diez nombres del dios supremo, entre los que destacan como más famosos los de Chang-ti («Señor de lo Alto») y Huang-ti («Augusto Señor»). Pero en la base de

todos estos teónimos están Ti (Señor) y T'ien (Cielo). Es evidente la estructura celeste del dios supremo: Chang-ti lo ve todo (*Chi king* III, 1,7,1), lo oye todo (V, 16,3,14); T'ien vigila a los hombres (*Chu king, IV*, 9,1,3); escucha y ve (III, 3,5,7); es clarividente (*Chi king*, III, 3,2,11-12); su decreto es infalible (*Chu king*, IV, 3,2,5); lo entiende y observa todo (IV, 8,2,3), etc.

Sobre el culto del dios supremo celeste, véanse B. Schindler, «The development of Chinese conceptions of Supreme Beings», en *Asia Major: Introductory Volume*, 1923, págs. 298-366; H. H. Dubs, «The archaic royal Jou religion», *T'oung Pao*, 47 (1958) págs. 217-259; J. Shih, «The notion of God in the ancient Chinese religion», *Numen*, 16 (1969), págs. 99-138. Según J. Shih, Ti era un dios supremo y T'ien un dios personal. Bajo los Tcheu, estos dos teónimos se empleaban indistintamente para invocar al mismo dios, véase también, íd., «Il Dio Supremo (La religione della China)», en *Storia delle Religioni* V, Turín, 1971, págs. 539 y sigs.

A diferencia de otras religiones, los libros sobre la historia general de la religión china son escasos. Indicaremos como los más útiles: L. Wieger, *Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine depuis l'origine jusqu'à nos jours*, Hien-hien, 1917, obra muy personal, que ha de consultarse con cautela; J. J. M. de Groot, *The Religious System of China*, 6 vols., Leiden, 1892-1910, reimpresión Taipei, 1964, insustituible por su documentación; M. Granet, *La religion des chinois*, París, 1922; H. Maspero, *Les religions chinoises*, en *Mélanges posthumes* I, París, 1950; C. K. Yang, *Religion in Chinese Society*, Berkeley, 1967, obra importante a pesar de que no constituye una historia general de la religión china; D. H. Smith, *Chinese Religions*, Nueva York, 1968, pero véase recensión de D. Overmyer, *HR*, 9 (1969-1970), págs. 256-260; L. G. Thompson, *Chinese Religion: An Introduction*, Belmont, 1969: se ocupa en especial de las ideas y las prácticas religiosas posteriores a los Han; W. Eichhorn, *Die Religionen Chinas*, Stuttgart, 1973: admirable puesta al día; A. P. Wolf (comp.), *Religion and Ritual in Chinese Society*, Stanford, 1974. Debemos un breve pero brillante estudio a M. Kaltenmark, «La religion de la Chine antique» y «Le taoïsme religieux», en H.-C. Puech

(comp.), *Histoire des Religions* I, 1970, págs. 927-957, 1.216-1.248.

Se hallarán análisis atinados de las creencias e instituciones religiosas en las obras de M. Granet, *Fêtes et chansons anciennes de la Chine*, 1919, *Danses et légendes de la Chine ancienne*, 1926, *La pensée chinoise*, 1934; véase también H. Maspero, *La Chine antique*, 1927, 1955².

Sobre la Tierra-Madre, véase B. Laufer, *Jade. A Study of Chinese Archaeology and Religion*, Chicago, 1912, págs. 144 y sigs., pero véase, contra sus puntos de vista, B. Karlgren, «Some fecundity symbols in ancient China», págs. 14 y sigs.; M. Granet, «Le dépot de l'enfant sur le sol. Rites anciens et ordalies mythiques», *Revue Archéologique* (1922), recogido posteriormente en *Études sociologiques sur la Chine*, 1953, págs. 159-202. Según E. Chavannes, *Le T'ai Chan. Essai de monographie d'un culte chinois*, París, 1910, especialmente págs. 520-525, la personificación del suelo como Gran Diosa-Tierra sería un fenómeno muy reciente que parece haberse producido hacia los comienzos de la dinastía Han, en el siglo II a.C.; antes de esa fecha habrían existido únicamente cultos locales, cristalizados en torno al dios del suelo (*op. cit.*, pág. 437). Pero Granet ha demostrado que esos dioses habían sustituido a unas antiquísimas divinidades femeninas o «neutras», que les habrían precedido. Se trata de un fenómeno muy frecuente; véase M. Eliade, «La Terre-Mère et les hiérogamies cosmiques», 1953, recogido nuevamente en *Mythes, rêves et mystères*, 1957, págs. 207-253.

Para un análisis detallado de las distintas culturas provinciales y marginales, parcialmente integradas en la cultura china, véase W. Eberhard, *Kultur und Siedlung der Randvölker Chinas*, supl. n.° 36 de *T'oung Pao*, Leiden, 1942; *Lokalkulturen im alten China* I, supl. n.° 37 de *T'oung Pao*, Leiden, 1943; vol. II, *Monumenta Serica*, n.° 3, Pekín, 1943. Ha sido publicada una versión corregida y aumentada del segundo volumen de *Lokalkulturen* bajo el título *The Local Cultures of South and East China*, Leiden, 1968.

Sobre el chamanismo chino, véanse M. Eliade, *Le Chamanisme*, 1968², págs. 349 y sigs.; J. Thiel, «Schamanismus im alten China», *Si-*

*nologica*, 10 (1968), págs. 149-204; J. S. Major, «Research priority in the Study of Ch'u religion», *HR*, 17 (1978), págs. 226-243, especialmente, págs. 236 y sigs.

129. Los más importantes textos cosmogónicos han sido traducidos por M. Kaltenmark, «La naissance du monde en Chine», en *La Naissance du Monde*, Sources Orientales I, París, 1959, págs. 453-68. El problema de la mitología china, y en especial de los mitos cosmogónicos, ha sido discutido conforme a perspectivas divergentes por H. Maspero, «Légendes mythologiques dans le Chou king», *JA*, 204 (1924), págs. 1-100; B. Karlgren, «Legends and cults of ancient China», *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*, 18 (1946), págs. 199-365, insustituible por la riqueza de su documentación; véase, sin embargo, una crítica al método de Karlgren en la recensión de W. Eberhard en *Artibus Asiae*, 9 (1946), págs. 355-364; D. Bodde, «Myths of ancient China», en S. N. Kramer (comp.), *Mythologies of the Ancient World*, Nueva York, 1961, págs. 369-408; J. Shih, «The ancient Chinese cosmogony», *Studia Missionaria*, 18 (1969), págs. 111-130; N. J. Girardot, «The problem of creation mythology in the study of Chinese religion», *HR*, 15 (1976), págs. 289-318: análisis crítico de ciertas posturas recientes.

Sobre el mito de P'an-Ku, véanse H. Maspero, «Légendes mythologiques», *op. cit.*, págs. 47 y sigs.; E. Erkes, «Spuren chinesischer Weltschöpfungsmythen», *T'oung Pao*, 28 (1931), págs. 355-368; W. Eberhard, *The Local Cultures*, *op. cit.*, págs. 442-443; D. Bodde, *op. cit.*, págs. 382 y sigs.; N. J. Girardot, «The problem of creation mythology», *op. cit.*, págs. 298 y sigs.

Sobre la interrupción de las comunicaciones entre el Cielo y la Tierra, véanse H. Maspero, «Légendes mythologiques», *op. cit.*, págs. 95-96; íd., *Les religions chinoises*, *op. cit.*, págs. 186 y sigs.; D. Bodde, «Myth of ancient China», *op. cit.*, págs. 389 y sigs.; véase M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, *op. cit.*, págs. 80 y sigs.

Sobre Niu-kua véase D. Bodde, *op. cit.*, págs. 386 y sigs. Sobre el mito de Yu el Grande, vencedor de las aguas desbordadas, véase M. Granet, *Danses et légendes*, *op. cit.*, págs. 466 y sigs., págs. 482 y sigs.

Sobre el origen y la estructura ceremonial de las ciudades chinas, véase P. Wheatley, *The Pivot of the Four Quarters. A preliminary enquiry into the origins and character of the ancient Chinese City*, Chicago, 1971, págs. 30 y sigs., 411 y sigs. y *passim*; véase también W. Müller, *Die heilige Stadt*, Stuttgart, 1961, págs. 149 y sigs.

Sobre la cosmología y el simbolismo espacial, véase M. Granet, *La pensée chinoise*, *op. cit.*, págs. 342 y sigs.; S. Camman, «Types of Symbols in Chinese Art», en A. F. Wright (comp.), *Studies in Chinese Thought*, Chicago, 1953, págs. 195-221; íd., «Evolution of magic square in China», *JAOS*, 80 (1960), págs. 116-24; «The magic squares of three in old Chinese philosophy and religion», *HR*, 1 (1961), págs. 37-80; M. Eliade, «Centre du monde, temple, maison», en *Le Symbolisme Cosmique des monuments religieux*, Série Orientale, XIV, Roma, 1957, págs. 57-82; H. Köster, *Symbolik des chinesischen Universismus*, Stuttgart, 1958, especialmente, págs. 14 y sigs., 48 y sigs.; R. A. Stein, «Architecture et pensée religieuse en Extrême-Orient», *Arts Asiatiques*, 4 (1957), págs. 163-186; íd., «L'habitat, le monde et le corps humain en Extrême-Orient et en Haute-Asie», *JA*, 245 (1957), págs. 37-74.

Sobre el *Ming t'ang*, véanse M. Granet, *La pensée chinoise*, *op. cit.*, págs. 102 y sigs., 178 y sigs., 250 y sigs.; R. A. Stein, «Architecture et pensée religieuse», *op. cit.*, págs. 164 y sigs.; H. Köster, *Symbolik*, *op. cit.*, págs. 34 y sigs., 48 y sigs.

130. Sobre la morfología de los diferentes simbolismos de la polaridad y la alternancia, véase nuestro estudio «Remarques sur le dualisme religieux: dyades et polarités» (1967), recogido en *La nostalgie des origines*, París, 1971, págs. 249-336. Sobre la polaridad en la cosmología china, véanse M. Granet, *La pensée chinoise*, *op. cit.*, págs. 86 y sigs., 149 y sigs.; C. Hentze, *Bronzegerät*, *op. cit.*, págs. 192 y sigs.; íd., *Tod, Auferstehung, Weltordnung*, Zurich, 1955, págs. 150 y sigs.; H. Köster, *Symbolik*, *op. cit.*, págs. 17 y sigs.

Analizando las canciones amorosas conservadas en el más antiguo de los «libros clásicos», el *Che king*, M. Granet ha destacado la estructura de las fiestas estacionales celebradas por los campesinos, verosímilmente ya desde el Neolítico; véase *Fêtes et chansons ancien-*

*nes de la Chine*, *op. cit.* «Eran, en efecto, fiestas sobre todo de la juventud en relación con las fiestas del matrimonio: los dos grupos sexuales procedían de aldeas distintas en virtud del principio de exogamia y se dedicaban a justas poéticas cuyos temas eran obligatorios y se tomaban del paisaje ritual, que era siempre un paisaje con agua y montañas, cuyos elementos eran todos sagrados ... (Las fiestas) correspondían a los momentos críticos de la vida de los agricultores, en los que éstos cambiaban de vida. La estación bella los dispersaba por los campos, donde habitaban en pequeñas cabañas, mientras que durante el invierno se reagrupaban en el caserío familiar. Hay con seguridad un nexo entre los lugares santos de las comunidades agrícolas por una parte y las montañas, los ríos y los bosques sagrados del ritual clásico por otra: unos y otros eran los centros ancestrales y los principales santuarios del culto feudal; templos de los antepasados, altares de los dioses del suelo y de las cosechas eran simples diversificaciones de los antiguos lugares santos. Del mismo modo, ciertas prácticas culturales ligadas al soberano eran simplemente transposiciones de las fiestas rurales»; véase M. Kaltenmark, «Religion de la Chine antique», *op. cit.*, pág. 952.

Sobre la noción de *Tao*, véanse M. Granet, *La pensée*, *op. cit.*, págs. 300 y sigs.; J. Needham, *Science and Civilization in China* II (1956) 36 y sigs.; H. Köster, *Symbolik*, *op. cit.*, págs. 16 y sigs., 51 y sigs.; E. M. Chen, «Nothingness and the Mother Principle in early Chinese taoism», *International Philosophical Quarterly*, 9 (1969), págs. 391-405; H. Welch, *Taoism. The Parting of the Way*, 1957, 1965², págs. 50 y sigs.; Wing-tsit Chan, *The Way of Lao tzu*, Nueva York, 1963, págs. 31 y sigs.

Sobre los fragmentos cosmogónicos del *Tao-te-king*, véase N. J. Girardot, «Myth and meaning in the Tao te ching: chapters 25 and 42», *HR*, 16 (1977), págs. 294-328, así como la bibliografía recogida en el § 129.

Sobre la «divinidad del Valle», la «Hembra oscura», véase § 132.

131. Confucio fue el primero en utilizar su enseñanza como un medio para la reforma política y espiritual. No impartía lecciones

propiamente dichas, sino que conversaba con sus discípulos. A la edad de cincuenta años se le asignó un puesto en la administración del reino, pero renunció a él poco después, cuando advirtió que no disponía de poder alguno. Decepcionado, viajó durante más de diez años a través de todos los Estados del reino. A los sesenta y siete años, a petición de sus antiguos discípulos, retornó a su país natal, Lu, donde vivió aún cinco años más.

La tradición atribuye a Confucio numerosas obras, concretamente los «Libros clásicos», pero es muy poco probable que los redactara él mismo e incluso se duda de que se publicaran bajo su autoridad. Más tarde se dio a conocer una colección de sus notas y conversaciones por obra de sus discípulos bajo el título de *Loun yu* («Conversaciones», que en inglés se ha traducido por *Analects*). Hemos utilizado la traducción de J. Legge, *The Analects of Confucius*, Nueva York, 1966², la de L. Giles, *The Sayings of Confucius*, Nueva York, 1961², y la de W. E. Soothill, *The Analects*, Londres, 1958. Véanse también F. S. Couvreur, *Entretiens de Confucius et de ses disciples*, París, s. f.²; J. R. Ware, *The Sayings of Confucius*, Nueva York, 1955.

De la abundante bibliografía sobre Confucio citaremos: H. G. Creel, *Confucius and the Chinese Way*, Nueva York, 1949, 1960²; Lin Yutang, *The Wisdom of Confucius*, Nueva York, 1938; Liu Wuchi, *Confucius, His Life and Times*, Nueva York, 1955; Etiemble, *Confucius*, París, 1956; D. Leslie, *Confucius*, París, 1962; J. Munro, *The Concept of Man in Early China*, Stanford, 1969, págs. 49-83; H. Fingarette, *Confucius-The Secular as Sacred*, Nueva York, 1972; también la selección de estudios críticos publicados por A. F. Wright, *Confucianism and Chinese Civilization*, Nueva York, 1967.

132. Hay un gran número de traducciones del *Tao-te-king* (treinta y cinco sólo en inglés, publicadas entre 1886 y 1955). Más de una vez viene a la memoria la observación de M. Granet a propósito de la traducción de S. Julien (1842): «Hecha muy a conciencia, no traiciona al texto, pero tampoco permite entenderlo» (*La pensée chinoise*, pág. 503, n. 1). Hemos utilizado la traducción de A. Waley, *The Way and its Power*, Londres, 1934, por sus méritos literarios y la de

Wingtsit Chan, *The Way of Lao Tzu*, Nueva York, 1962, por la riqueza de precisiones del comentario. Pero los fragmentos recogidos en el texto pertenecen a la traducción de M. Kaltenmark, en su admirable opúsculo *Lao tseu et le taoïsme*, París, 1963.

Las obras de Waley y de Chan contienen extensas introducciones en las que se analizan los numerosos problemas que plantea el texto y su historia. Véanse también Jan Yun Hua, «Problems of Tao and Tao Te Ching», *Numen*, 22 (1975), págs. 208-234 (el autor presenta las últimas investigaciones de Fung Yu-lan sobre el taoísmo antiguo); íd., «The Silk manuscripts on Taoïsm», *T'oung Pao*, 63 (1977), págs. 66-84 (sobre los manuscritos recientemente descubiertos en una tumba fechada en el año 168 a.C.). El comentario de Ho-shang-kung ha sido traducido por E. Erkes, *Ho-shang-kung's Commentary on Lao-tse, translated and annoted*, Ascona, 1950.

Entre los estudios de conjunto cabe señalar: H. Maspero, *Le taoïsme*, en *Mélanges posthumes* II, París, 1950; Fung Yu-lan, *History of Chinese Philosophy* I, Princeton, 1952, págs. 170 y sigs.; M. Kaltenmark, *Lao tseu et le taoïsme*; H. Welch, *Taoism. The Parting of the Way*, Boston, 1957, 1965²; N. Vandier-Nicolas, *Le taoïsme*, París, 1965; Etiemble, «En relisant Lao Tseu», *La Nouvelle Revue Francaise*, 171 (1967), págs. 457-476; H. G. Creel, *What is Taoism?*, Chicago, 1970.

Una parte de las comunicaciones presentadas al Coloquio sobre el Taoísmo (Bellagio, 7-14 de septiembre de 1968) ha sido publicada en *History of Religion*, 9 (1969-1970), págs. 107-255. Véanse en especial: H. H. Welch «The Bellagio Conference on Taoist Studies», págs. 107-36; A. F. Wright, «A historian's reflection on the Taoist tralition», págs. 248-255. Sobre las tendencias actuales en el estudio del taoísmo, véase N. J. Girardot, «Part of the way: Four studies on Taoism», *HR*, 11 (1972), págs. 319-337.

Reseñaremos algunos estudios recientes: D. Munro, «The Taoist concept of man», en *The Concept of Man in Early China*, Stanford, 1969, págs. 117-139; J. J. L. Duyvendak, «The philosophy of Wu-wei», *Asiatische Studien*, 1 (1947), págs. 81-102; W. Liebenthal, «The immortality of the soul in Chinese thought», *Monumenta Niponica*, 8 (1952), págs. 327-397; M. Kaltenmark, «Ling-pao: Note sur un terme du taoïs-

me religieux», *Bibliothèque de l'Institut des Hautes Études Chinoises*, 14 (París, 1960), págs. 551-588; Kimura Eiichi, «Taoism and Chinese thought», *Acta Asiatica*, 27 (1974), págs. 1-8; M. Strickmann, The longest Taoist Scriptures, HR 17 (1978), págs. 331-354. Las relaciones entre el «taoísmo filosófico», tal como aparece en el *Tao-te-king* y en Tchuang tzu, y el «taoísmo religioso» o búsqueda de la inmortalidad mediante diversas técnicas de fisiología sutil y alquímica, constituyen un problema aún muy debatido. Algunos autores insisten en las diferencias que separan al «taoísmo filosófico» del culto de la inmortalidad. Según estos autores (por ejemplo A. C. Graham, H. H. Welch, Fung Yu-lan), el primer gran período del taoísmo filosófico se degradó por causa de una proliferación de supersticiones (magia y religión popular) y de las concepciones y prácticas budistas. El resultado de esta degradación es el «neotaoísmo» o «religión taoísta». Véanse, entre otros, H. G. Creel, *op. cit.*, págs. 1-24, 37 y sigs.; A. C. Graham, *The Book of Leih-tzu*, Londres, 1960, págs. 10 y sigs., 16 y sigs. y crítica de esta postura por K. Schipper en su recensión de *T'oung Pao*, 51 (1964), págs. 288-282. Por el contrario, los sinólogos franceses y sus discípulos (M. Granet, H. Maspero, M. Kaltenmark, C. Schipper, A. Seidel, etc.) ponen de relieve la solidaridad estructural de las dos «escuelas taoístas». Véase la discusión de ciertas obras recientes, ilustrativas de estas dos actitudes metodológicas, en N. J. Girardot, «Part of the Way: Four studies on Taoism», págs. 320-324, y en especial el artículo de N. Sivin, «On the word "Taoist" as a source of perplexity. With special reference to the relations of Science and Religion in traditional China», *HR*, 17 (1978), págs. 303-330 (véanse págs. 313 y sigs.: examen de algunas interpretaciones recientes debidas a investigadores japoneses).

Sobre las concepciones chinas de la inmortalidad, véanse Yingshih Yu, «Life and immortality in the mind of Han China», *HJAS*, 25 (1964-1965), págs. 80 y sigs.; E. M. Chen, «Is there a doctrine of physical immortality in the Tao te Ching?», *HR*, 12 (1973), págs. 231 y sigs. J. Needham ha subrayado el carácter «mágico, científico, democrático y políticamente revolucionario» del taoísmo; véase *Science and Civilization in China* II, 1956, pág. 35. Según Needham, los taoístas eran hostiles no sólo al confucianismo sino también al sistema

feudal en su totalidad; véase ibíd., págs. 100 y sigs. Sin embargo, N. Sivin ha puesto en duda el fundamento de tales afirmaciones; nadie ha sido capaz de demostrar el antifeudalismo de los taoístas ni su identificación con los comienzos de un movimiento científico, véase «On the word "Taoist"», págs. 309 y sigs.

Los escritos de Tchuang tzu han sido traducidos con frecuencia a los idiomas europeos. La traducción de J. Legge, *The Writings of Kwan-zze*, *SBE*, 39 y 40, Londres (1891), es la más conocida. Véase, sin embargo, B. Watson, *The Complete Works of Chuang Izu*, Nueva York, 1968.

Sobre Tchuang tzu, véanse Arthur Waley, *Three Ways of Thought in Ancient China*, Londres, 1939, Nueva York, 1956², págs. 3-79; Fung Yu-lan, *Lao Izu and Chuang Izu. The Spirit of Chinese Philosophy*, Londres, 1947; A. C. Graham, «Chuang-tzu's essay on seeing things as equal, *HR*, 9 (1969-1970), págs. 137-159.

133. Sobre las técnicas taoístas encaminadas a obtener la inmortalidad física, véanse H. Maspero, *Le taoïsme*, págs. 89-116; H. Welch, *Taoism*, págs. 97 y sigs.; M. Kaltenmark, *Lao tseu et le taoïsme*, págs. 146 y sigs.

Sobre los Inmortales taoístas, véanse L. Giles, *A Gallery of Chinese Immortals*, Londres, 1948; M. Kaltenmark, *Le Lie-sien Tchouan. Biographies légendaires des Immortels taoïstes de l'antiquité*, Pekín, 1953: traducción y comentario.

Sobre la «liberación del cadáver», véanse H. Maspero, *Le taoïsme*, págs. 98 y sigs.; H. Welch, *Taoism*, págs. 108 y sigs.

Sobre el «vuelo mágico» de los yoguis y los alquimistas, confróntese M. Eliade, *Le Yoga*, págs. 402 y sigs.; íd., *Le Chamanisme*, págs. 439 y sigs.; íd., *Forgerons et alchimistes*, 1977², págs. 169-170.

Sobre la leyenda de las tres montañas santas que hay en medio del mar y a las que nadie podía acercarse, véase Sse-ma Ts'ien, *Mémoires* III, págs. 436-437: «En otros tiempos ... podían llegar allá las gentes; se encuentran allí los Bienaventurados y la droga que evita la muerte; allí, todos los seres, los pájaros y los cuadrúpedos son blancos, los palacios están hechos de oro y plata, cuando aquellas gentes

aún no estaban allí, los veían de lejos como una nube; cuando llegaron allá, las tres montañas santas se hundieron en las aguas ... En resumidas cuentas, que nadie ha podido llegar a ellas» (véase vol. II, págs. 152-53). Se trata de países pertenecientes a una geografía mítica, cristalizada a partir de experiencias inmemoriales; véanse las leyendas hindúes sobre los *rishis* que se lanzan al aire hacia la misteriosa región del norte llamada Chvetadvīpa; del mismo modo, al lago Anavatapta sólo podían llegar los que poseían el poder sobrenatural de volar por los aires; Buda y los *arhat* llegaban a Anavatapta en un abrir y cerrar de ojos; véase M. Eliade, *Le Yoga*, págs. 397 y sigs.

La grulla es el ave por excelencia de los Inmortales; se suponía que era capaz de vivir más de mil años y que «sabía respirar con el cuello replegado, técnica que suaviza el aliento y que imitan los taoístas»; véase M. Kaltenmark, *Lao Tseu*, pág. 153. Véase también J. de Groot, *The Religious System of the Chinese* IV, págs. 232-233, 295, 395. Sobre la danza de las grullas, véase M. Granet, *Danses et légendes*, págs. 216 y sigs.

Sobre los «campos de cinabrio» y los «tres gusanos», véanse H. Maspero, *Le taoïsme*, págs. 91 y sigs.; H. Welch, *Taoism*, págs. 106-109, 121, 130-132.

Sobre la antigüedad de la práctica respiratoria en China, confróntese H. Wilhelm, «Eine Chon-Inschrift über Atemtechnik», *Monumenta Sinica*, 13 (1948), págs. 385-388.

Sobre la técnica consistente en «nutrir la fuerza vital», es fundamental la memoria de H. Maspero, «Les procédés de "nourrir le principe vital" dans la religion taoïste ancienne», *JA* (1937), págs. 177-252, 353-430; véase también *Le taoïsme*, págs. 107-114. Análisis comparativo de las técnicas respiratorias india, islámica y cristiana (el hesicasmo), véase M. Eliade, *Le Yoga*, págs. 71-78.

«La importancia de la respiración embrionaria se funda en el hecho de que el cuerpo del hombre está compuesto de alientos. En el origen del mundo, los "nueve alientos" mezclados formaban el caos; cuando este caos se dispersó, se separaron ellos; los puros y sutiles ascendieron y formaron el cielo, los impuros y groseros descendieron y formaron la tierra. Los primeros dioses, los mayores, se crearon es-

pontáneamente de la combinación de los alientos, luego fueron producidos y engendrados los dioses menores. Más tarde, el Emperador Amarillo Huang-ti, fabricó a los hombres erigiendo estatuas de barro en los cuatro puntos cardinales, las expuso a todos los alientos durante trescientos años; cuando estuvieron bien impregnadas, fueron capaces de hablar y de moverse y dieron origen a las distintas razas de los hombres. De ahí que el cuerpo del hombre esté hecho de los alientos impuros que formaron la tierra, pero el aliento vital que lo anima es el aliento puro que circula entre el cielo y la tierra. Para que se haga inmortal es preciso sustituir enteramente los alientos impuros por alientos puros; a esto se encamina la respiración embrionaria. Mientras que el hombre ordinario nutre cada día su cuerpo de cereales, y de este modo reemplaza la materia de su cuerpo por otra materia también grosera, el taoísta se nutre de alientos y la reemplaza por otra materia cada vez más pura»; véase H. Maspero, *Le taoïsme*, pág. 114.

Téngase en cuenta el paralelismo con la antropogenia y la escatología órficas; véase § 181.

Para los taoístas, todo el cuerpo humano está lleno de divinidades y de seres trascendentes; véase la descripción de este panteón en H. Maspero, *Le taoïsme*, págs. 116-137. Se puede entrar en relación con estos dioses mediante la meditación mística y el éxtasis; véase ibíd., págs. 137-147.

Sobre las técnicas sexuales taoístas, véanse J. Needham, *Science and Civilization in China* II, Cambridge, 1956, págs. 146-152; Akira Ishihara y H. S. Levy, *The Tao of Sex. An Annoted Translation of the XXVIII Section of The Essence of Medical Prescriptions*, Tokio, 1968, Nueva York, 1970², pero las técnicas analizadas no son exclusivamente taoístas.

Un texto traducido por H. Maspero, «Les procédés...», *op. cit.*, pág. 385, describe como sigue la técnica consistente en «hacer retroceder el semen y reparar el cerebro»: «El principio ... consiste en copular para que la esencia (es decir, el semen) llegue a agitarse mucho (y luego), cuando va a salir, se ase rápidamente (el pene) con los dedos medianos de la mano izquierda por detrás del escroto y por delante del ano, se aprieta fuertemente y se expulsa profundamente

el aliento por la boca al mismo tiempo que se rechinan varias veces los dientes sin retener el aliento. Entonces, cuando se emite la Esencia, ésta no puede salir, sino que retrocede desde el Caño de Jade (el pene) y asciende hasta penetrar en el cerebro. Este procedimiento se lo transmiten entre sí los Inmortales; juran bebiendo sangre no comunicarlo desconsideradamente». Véase también R. H. van Gulik, *Erotic Colour Prints*, pág. 78.

En la *Biografía del Hombre real de pura trascendencia*, que H. Maspero cree posible fechar en el siglo V d.C., el método consistente en hacer retroceder el semen se enumera entre las cinco recetas del Inmortal maestro Tsiang. «Es preciso mediante la meditación perfecta alejar (todo) pensamiento exterior; entonces hombres y mujeres podrán practicar el método de la vida eterna. Este procedimiento es absolutamente secreto: no lo comuniquéis sino a los sabios ... Cuantas veces se practica (este método), entrar en meditación: primero es preciso perder conciencia del propio cuerpo y perder conciencia del mundo exterior.» Después de pronunciar una plegaria, «los hombres mantienen (el espíritu fijo en) los riñones conservando enérgicamente la Esencia (es decir, el semen) y destilando el aliento, que sube por la columna vertebral y asciende al Ni-huan (es decir, el campo de cinabrio localizado en la cabeza) a contracorriente: es lo que se llama "hacer retornar al origen", *huan-yuan*; las mujeres mantendrán (el espíritu fijo sobre) el corazón nutriendo los espíritus, destilando un fuego inmutable, haciendo descender el aliento de los dos senos a los riñones, de donde retorna por la columna vertebral y va también al Ni-huan; esto es lo que se llama "transformar la realidad", *huan-tchen*. Al cabo de cien días se llega a la trascendencia. Si se practica (este procedimiento) durante mucho tiempo, se llega a ser espontáneamente hombre real y, viviendo eternamente, se atraviesan los siglos. Éste es el método de no morir nunca» (trad. H. Maspero, «Les procédés», págs. 386-387).

Sobre el «embrión misterioso» del nuevo cuerpo inmortal, confróntese H. Welch, *Taoism*, págs. 108 y sigs., 120 y sigs.

Sobre las relaciones existentes entre las técnicas taoístas y el yoga tántrico, véanse M. Eliade, *Le Yoga*, págs. 253 y sigs., 400 y sigs.; J.

Needham, *Science and Civilization* II, págs. 425 y sigs.; R. H. van Gulik, *Sexual Life in Ancient China*, Leiden, 1961, págs. 339 y sigs.; J. Filliozat, «Taoïsme et Yoga», *JA*, 257 (1969), págs. 41-88. Véase también Lu K'uan Yu, *Taoist Yoga. Alchemy and Immortality*, Londres, 1970, traducción inglesa del libro de un autor moderno; «No se aportan pruebas de un origen taoísta o de una especial relación», N. Sivin, *HR*, 17, pág. 319, n. 27.

134. Sobre la alquimia china, se hallará una bibliografía esencial en nuestras obras *Le Yoga*, París, 1954, 1972², págs. 404-106, y *Forgerons et alchimistes*, 1977², págs. 167-168, y especialmente en J. Needham, *Science and Civilization in China* V, 2, Cambridge, 1974, págs. 2 y sigs., 381 y sigs. Indicaremos las obras más importantes: A. Waley, «Notes on Chinese alchemy», *BSOAS*, 6 (1930), págs. 1-24; H. H. Dubs, «The beginnings of alchemy», *Isis*, 38 (1947), págs. 62-86; N. Sivin, *Chinese Alchemy: Preliminary Studies*, Cambridge, Mass., 1968; véase nuestra recensión en *HR*, 10 (1970), págs. 178-182; J. Needham, *Science and Civilization* V, 3, Cambridge, 1976: la historia de la alquimia proseguirá en el volumen siguiente, actualmente en preparación.

Entre las traducciones de textos alquímicos señalaremos: Lu-Ch'iang Wu y T. L. Davis, «An ancient Chinese treatise on alchemy entitled Ts'an T'ung Ch'i, written by Wei Po-Yang about 142 A.D.», *Isis*, 18 (1932) págs. 210-289; íd., «Ko Hung on the Yellow and the White», *Proceedings of the American Academy of Arts and Science*, 71 (1935), págs. 221-284. Este trabajo incorpora una traducción de los caps. IV y VI del tratado de Ko Hung (Pao P'u Tzu); los caps. I-III han sido traducidos por E. Feifel, *Monumenta Serica*, 6 (1941), págs. 113-211 (véase en ibíd., 9 [1944] una nueva traducción del cap. IV, también de Feifel), y los caps. VII y XI por T. L. Davis y K. F. Chen, «The inner chapters of Pao-pu-tzu», *Proceedings of American Academy of Arts and Science*, 74 (1940-1942), págs. 287-325. Sobre el valor de las traducciones de T. L. Davis y sus colaboradores, véanse J. Needham, *Science and Civilization* V, 2, pág. 6, y N. Sivin, *Chinese Alchemy*, pág. 15. J. R. Ware ha publicado una traducción completa del *Nei P'ien* de Ko Hung en *Alchemy, Medicine and Religion in the China of A.D. 320: The Nei P'ien of Ko*

*Hung*, Cambridge, Mass., 1966; véanse nuestras observaciones en *HR*, 8 (1968), págs. 84-85. La obra de N. Sivin, *Chinese Alchemy*, págs. 145-214, incluye una traducción anotada de *Tan ching yao chueh* («Fórmulas esenciales de los clásicos alquímicos»), obra atribuida a Sun Ssu-mo (siglo VI d.C.). Véase también R. C. Spooner y C. H. Wang, «The Divine Nine Turn Tan Sha Method, a Chinese alchemical recipe», *Isis*, 38 (1947), págs. 235-242.

Según H. H. Dubs, el primer documento sería del 144 a.C.; aquel año, un edicto imperial amenazaba con la ejecución pública a todos cuantos fueran sorprendidos en flagrante delito de falsificar el oro; el texto se recoge en H. H. Dubs, «The beginnings of alchemy», pág. 63. Sin embargo, como ha demostrado J. Needham, *Science and Civilization* V, 2, págs. 47 y sigs., la falsificación del oro no constituye propiamente hablando un «método» alquímico.

H. H. Dubs cree que el origen de la alquimia ha de buscarse en la China del siglo IV a.C. Según el citado autor, la alquimia no podía surgir sino en una civilización en la que el oro era escasamente conocido y se ignoraban los métodos para la dosificación del metal puro. En Mesopotamia, sin embargo, estos métodos eran conocidos ya desde el siglo XIV a.C., lo que hace improbable el origen mediterráneo de la alquimia; véase H. H. Dubs, *op. cit.*, págs. 80 y sigs. Pero esta opinión no ha sido aceptada por los historiadores de la alquimia; véase, entre otros, F. Sherwood Taylor, *The Alchemists*, Nueva York, 1949, pág. 75. Opina Dubs que la alquimia fue introducida en Occidente por los viajeros chinos; véase *op. cit.*, pág. 84. Sin embargo, según Laufer, no se excluye que la alquimia «científica» represente en China una influencia extranjera; confróntese *Isis* (1929), págs. 330-331. Sobre la penetración de las ideas mediterráneas en China, véase H. H. Dubs, *op. cit.*, págs. 82-83, nn. 122-123. Sobre el probable origen mesopotámico de la ideología alquímica china, véase H. E. Stapleton, «The antiquity of alchemy», *Ambix*, 5 (1953), págs. 1-43, especialmente 15 y sigs. Analizando brevemente el origen chino de la alquimia, N. Sivin, *op. cit.*, págs. 19-30, rechaza la hipótesis de H. H. Dubs, *op. cit.*, págs. 22-23. La crítica más radical se debe a J. Needham, *Science and Civilization* V, 2, págs. 44 y sigs., a pesar de que también

este autor, si bien por razones distintas, afirma que la alquimia es una creación china. Según Needham, la cultura de la China antigua era el único ambiente en que podía cristalizar la creencia en un elixir contra la muerte, obra suprema del alquimista; véase *op. cit.*, págs. 71, 82, 114-115. Ambas concepciones —la del elixir y la de la fabricación alquímica del oro— han sido integradas por vez primera en la historia de China en el siglo IV a.C.; véase ibíd., págs. 12 y sigs. Pero Needham reconoce que la relación entre el oro y la inmortalidad era conocida en la India antes del siglo VI a.C.; véase ibíd., págs. 118 y sigs.

En un artículo reciente, N. Sivin ha llamado la atención sobre el carácter «panchino» de las técnicas taoístas y de la alquimia; véase «On the word "Taoist" as a source of perplexity», págs. 316 y sigs. En el mismo artículo analiza Sivin acertadamente la importancia de Ko Hung, considerado por la mayor parte de los investigadores como «el más grande alquimista de la historia china»; véase J. Needham, *op. cit.*, págs. 323 y sigs.

Hasta hace pocos años, los investigadores occidentales consideraban «exotérica» la «alquimia externa» o iatroquimia (*wai-tan*), mientras que la «alquimia interna» o «yóguica» (*nei-tan*) sería «esotérica». Esta dicotomía quizá sea cierta en el caso de algunos autores tardíos como Pêng Hsiao (siglos IX-X), pero el *wai-tan* era en sus comienzos «tan esotérico como su paralelo yóguico»; véase N. Sivin, *Chinese Alchemy*, pág. 15, n. 18. En efecto, Sun Ssu Mo, el gran iatroquimista del siglo VII, representante de la «alquimia externa», se sitúa plenamente en la tradición taoísta; véase el fragmento citado en *Forgerons et Alchimistes*, pág. 98, según la traducción de N. Sivin, *op. cit.*, págs. 146-148.

Sobre la simbología alquímica del acto sexual y la respiración véase R. H. van Gulik, *Erotic Colour Prints of the Ming Period with an Essay on Chinese Sex Life from the Han to the Ch'ing Dynasty, B.C. 206-A.D. 1644*, Tokio, 1951, págs. 115 y sigs.

No sólo la muerte, sino también el nacimiento de Lao tzu (véase n. 115) se interpretó como una cosmogonía; véase K. Schipper, «The taoist body», *HR*, 17 (1978), págs. 355-386, especialmente págs. 361-374.

Sobre la divinización de Lao tzu, véanse A. K. Seidel, *La divinisation de Lao tseu dans le Taoïsme des Han*, París, 1969; íd., «The image of the Perfect Ruler in early Taoist messianism. Lao tzu and Li Hung», *HR*, 9 (1969-1970), págs. 216-247.

Sobre los movimientos taoístas de estructura mesiánica, véase P. Michaud, «The Yellow Turbans», *Monumenta Serica*, 17 (1958), págs. 47-127.

W. Eichhorn, «Description of the Rebellion of Sun En and earlier taoist rebellions», *Mitteilungen des Instituts für Orientalforschung*, 2 (1954), págs. 325-352; H. S. Lavy, «Yellow Turban religion and rebellion at the end of the Han», *JAOS*, 76 (1956), págs. 214-227; R. A. Stein, «Remarques sur les mouvements du taoïsme politico-religieux au I^e^ siècle ap. J.-C.», *T'oung Pao*, 50 (1963), págs. 1-78. Véase también cap. XXXV (bibliografías).

135. Sobre la hinduización del subcontinente y la integración de elementos locales, véanse M. Eliade, *Le Yoga, Immortalité et Liberté*, 1954, págs. 120 y sigs., 377 y sigs. (bibliografía); J. Gonda, *Les religions de l'Inde* I, París, 1962, págs. 236 y sigs., 268 (bibliografía).

Hay una abundante literatura sobre la morfología y la historia del hinduismo. Entre las obras más útiles podemos señalar: L. Renou y J. Filliozat, *L'Inde classique* I, París, 1947, págs. 381-667; L. Renou, *L'Hindouisme*, París, 1951; J. Gonda, *Les religions de l'Inde* I, págs. 257-421; A.-M. Esnoul, «L'Hindouisme», en H.-C. Puech (comp.), *Histoire des religions* I, París, 1970, págs. 996-1.104; íd., *L'Hindouisme*, antología, 1973.

Véanse también J. E. Carpenter, *Theism in Mediaeval India*, Londres, 1926, obra valiosa por su documentación; J. Gonda, *Aspects to Early Viṣṇuism*, Utrecht, 1954; íd., *Change and Continuity in Indian Religion*, La Haya, 1964; íd., *Viṣṇuism and Śivaism: A Comparison*, Londres, 1970; A. L. Hermann, *The Problem of Evil and Indian Thought*, Delhi-Varanasi-Patna, 1976, págs. 146 y sigs.; S. Kramrisch, «The Indian Great Goddess», *HR*, 14 (1975), págs. 235-265, especialmente 258 y sigs. (la androginia de la diosa), 263 y sigs. (Devi); J. C. Heestermann, «Brahmin, Ritual and Renouncer», *Wiener Zeitschrift*

*zur Kunde des Süd- u. Ostasien*, II (1964), págs. 1-37; V. S. Agrawala, *Śiva Mahādeva, The Great God*, Benarés, 1966; M. Biardeau, *Clefs pour la pensée hindoue*, París, 1972; W. C. Beane, *Myth, Cult and Symbols in Śakta Hinduism. A Study of the Indian Mother Goddess*, Leiden, 1977, especialmente, págs. 42 y sigs., 228 y sigs.; W. D. O'Flaherty, *Asceticism and Eroticism in the Mythology of Śiva*, Londres, 1973.

Véanse también las bibliografías del cap. XXIV, §§ 191-194.

Presentaremos las distintas fases del sivaísmo y el visnuismo en los caps. XXXI y XXXII (tercer volumen).

136. Sobre el tema de «liberarse del dolor», véase M. Eliade, *Le Yoga*, págs. 27 y sigs.

Sobre las analogías entre el simbolismo indio del cautiverio y la liberación de las ataduras, y ciertos aspectos de la mitología gnóstica, véase M. Eliade, *Aspects du mythe*, París, 1963, págs. 142 y sigs. («Mitologie de la Mémoire et de l'oubli»).

137. Sobre la continuidad de las ideas védicas en las Upanishads véase F. Edgerton, «The Upanishads: what do they seek, and why», *JAOS*, 49 (1929), págs. 97-121, especialmente 100 y sigs.

El problema general de la continuidad en la religión india ha sido tratado por J. Gonda, *Continuity and Change*, especialmente págs. 38 y sigs., 315 y sigs.

Ananda K. Coomaraswamy ha destacado en diversas ocasiones el carácter «tradicional» (es decir, independiente de las coyunturas históricas) de la metafísica india; véase *Selected Papers* I-II, Princeton, ed. R. Lipsey, 1977.

138. Sobre el Vedanta presistemático, véanse los caps. respectivos en las historias de la filosofía india de S. N. Dasgupta y de S. Radhakrishnan; H. de Glasenapp, *La philosophie indienne*, 1951, págs. 126 y sigs.; W. Beidler, *The Vision of Self in Early Vedanta*, Delhi, Patna, Benarés, 1975, especialmente págs. 104 y sigs., 227 y sigs.

Ya hemos analizado la paradoja (§ 82) del *Brahman* «corpóreo»

(«mortal») e incorpóreo («inmortal») en las Upanishads medias y hemos recordado además los antecedentes mitológicos de esta especulación metafísica (§ 68). Hay una tendencia análoga hacia la *coincidentia oppositorum* en la filosofía del Samkhya y concretamente en el «instinto teleológico» que induce a la sustancia cósmica (*prakriti*) a fomentar la liberación del espíritu (*purusha*); véase § 140. A esto hemos de añadir que la *coincidentia oppositorum* característica del *Brahman* (como totalidad de lo real o ser absoluto) se expresa también en numerosos mitos, sobre todo en los referentes a la condición humana. Así, por ejemplo, las manifestaciones del mal (los demonios, los monstruos, etc.) emergen del cuerpo mismo de Dios (y en primer lugar de sus excrementos); dicho de otro modo: el mal es, al igual que el bien, de origen divino y forma parte integrante de la divinidad. Véanse los mitos brahmánicos y puránicos citados y comentados por W. D. O'Flaherty, *The Origins of Evil in Hindu Mythology*, Berkeley, 1976, págs. 139 y sigs. Conviene añadir que este tema aparece también en otras mitologías: el diablo o la muerte que nacen del excremento, del esputo o de la sombra del creador; véase M. Eliade, *De Zalmoxis à Gengis Khan*, págs. 87 y sigs. (leyenda búlgara), 87 (leyenda mordvina), 101 (mito vogul).

139. La bibliografía para los textos del Samkhya y sus comentarios está recogida en nuestra obra *Le Yoga. Immortalité et liberté*, págs. 361-364. Hay que añadir: C. Pensa (trad.), *Isvarakṛṣṇa, Sāṃkhyakārikā con il commento di Gauḍapāda*, Turín, 1960; A.-M. Esnoul (trad.), *Les strophes de Sāṃkhya* (*Sāṃkhya-kārikā*) con el comentario de Gaudapāda. Texto sánscrito y traducción anotada, París, 1964.

Para la bibliografía crítica, véanse M. Eliade, *Le Yoga*, pág. 364; J. A. B. van Buitenen, «Studies in Sāṃkhya», *JAOS*, 80 (1956), págs. 153-157; 81 (1957), págs. 15-25, 88-107; Pulinbihari Chakravarti, *Origin and Development of the Sāṃkhya System of Thought*, Calcuta, 1952; G. J. Larson, *Classical Sāṃkhya. An Interpretation of its History and Meaning*, Delhi-Varanasi-Patna, 1969. La obra de Larson contiene una revisión crítica de las interpretaciones de la filosofía del Samkhya a partir de Richard Garbe hasta S. Radhakrishnan (págs. 7-76).

Sobre las ideas del Samkhya en las Upanishads véanse M. Eliade, *Le Yoga*, págs. 227 y sigs.; E. H. Johnston, «Some Sāṃkhya and Yoga conceptions of the Svetāśvatara Upanishad», *JRAS* (1930), págs. 855-878; íd., *Early Sāṃkhya*, Londres, 1937; J. A. B. van Buitenen, «Studies...», *op. cit.*, págs. 88 y sigs., 100 y sigs.; G. J. Larson, *op. cit.*, págs. 99 y sigs.

Sobre la estructura ontológica del *purusha* (el «yo»), véase M. Eliade, *Le Yoga*, págs. 27 y sigs.; G. J. Larson, *op. cit.*, págs. 181 y sigs.

Como ya hemos visto, las Upanishads exaltan incansablemente la potencia casi mágica de la «gnosis» (*vidyā, jñāna*) véase § 80. En efecto sólo gracias al conocimiento metafísico (esotérico) consiguen los *rishis* aniquilar la «ignorancia» (*avidyā*) y obtienen la liberación, lo que equivale a decir que logran trascender la condición humana. Se puede comparar la fuerza casi mágica de la «gnosis» por un lado con las potencias desatadas por los ritos, y por otro con los «poderes maravillosos» obtenidos mediante la ascesis o las prácticas yóguicas (confróntese §§ 76 y sigs.). En este punto, el Samkhya no hace otra cosa que prolongar las tradiciones védicas y upanishádicas. F. Edgerton ha señalado oportunamente el carácter «mágico» del conocimiento en las Upanishads; véase *The Beginnings of Indian Philosophy*, Londres, 1965, págs. 22 y sigs. Véase también C. Pensa, «Some internal and comparative problems in the field of Indian religion», en *Problems and Methods of the History of Religions*, Leiden, 1971, págs. 114 y sigs.

La meditación característica del Samkhya ha sido analizada por G. Oberhammer, *Strukturen yogischer Meditation*, Viena, 1977, págs. 17-56.

140. Sobre las modalidades y la «evolución» de la sustancia (*prakriti*), véase M. Eliade, *Le Yoga*, págs. 30 y sigs.

En cuanto concierne al origen del mundo, importa señalar las diferencias existentes entre el Samkhya y el Yoga. Para el Yoga, el mundo accede al ser a causa de la ignorancia de la estructura real del espíritu (véase *Yoga-sūtra*, II, 23-24). Para el Samkhya, sin embargo, la procesión (*pariṇāma*) de la sustancia (*prakriti*) está animada por un «instinto teleológico» en «beneficio del *purusha*» (*Sāṃkh-*

*ya-kārikā*, 31, 42, etc.; véase M. Eliade *Le Yoga*, págs. 34 y sigs.). Se puede comparar este esfuerzo de la filosofía del Samkhya por superar el dualismo *purusha/prakriti* con las especulaciones de las Upanishads, especialmente las Upanishads medias (*Katha, Śvetāśvatara, Maitri*), sobre las dos modalidades del *Brahman*, «espiritual» y «material», «absoluto» y «relativo», etc., véase § 82. Véase también C. Pensa, «Some internal and comparative problems», págs. 109 y sigs.

141. Véanse textos citados y comentados en M. Eliade, *Le Yoga*, págs. 42 y sigs., 100 y sigs.

142. Sobre las prácticas yóguicas, su origen e historia, véase M. Eliade, *Le Yoga*, págs. 57-108 (la técnica de la autonomía), 109-148 (Yoga y brahmanismo), 149-167 (Yoga e hinduismo). Sobre Patañjali y los textos del Yoga clásico, véase ibíd., págs. 364-366. Véase ibíd., págs. 366, una lista de obras aparecidas hasta 1954. Entre ellas señalaremos las más importantes: S. N. Dasgupta *A Study of Patañjali*, Calcuta, 1920; íd., *Yoga as Philosophy and Religion*, Londres, 1924; íd., *Yoga Philosophy in relation to other Systems of Indian Thought*, Calcuta, 1930; J. W. Hauer, *Die Anfange der Yoga-Praxis*, Stuttgart, 1922; íd., *Der Yoga als Heilweg*, Stuttgart, 1932; íd., *Der Yoga. Ein indischer Weg zum Selbst*, Stuttgart, 1958; A. Daniélou, *Yoga. The Method of Reintegration*, Londres, 1949; J. Masui, *Yoga, science de l'homme intégral*, París, 1953; P. Masson-Oursel, *Le Yoga*, París, 1954; T. Brosse, *Études expérimentales des techniques du Yoga*, París, 1963, con un estudio de J. Filliozat, «La nature du yoga dans sa tradition»; J. Varenne, *Le Yoga et la tradition hindoue*, París, 1973.

El *Yoga-sūtra*, con los comentarios de Vyasa y de Vachaspatimishra, ha sido traducido por J. H. Woods, *The Yoga-System of Patañjali*, Cambridge, Mass., 1914; J. Varenne tradujo *Huit Upanishads du yoga*, París, 1971, la traducción del *Yoga-darshana Upanishad* se publicó incluida en el libro del mismo autor, *Le Yoga et la tradition hindoue*, págs. 323-355.

El *Yoga-sūtra* comprende cuatro libros o capítulos (*pāda*): el primero, que contiene cincuenta y un aforismos (*sūtra*), es el «capítulo

del éxtasis yóguico» (*samāddhipāda*); el segundo, con cincuenta y cinco aforismos, es llamado *sādhanapāda* («capítulo sobre la realización»); el tercero, de cincuenta y cinco *sūtras*, trata de los «poderes maravillosos» (*vibhūti*). Finalmente, el cuarto y último capítulo, el *kaivalyapāda* (*kaivalya* = aislamiento) sólo tiene treinta y cuatro *sūtras* y representa probablemente una adición tardía.

Independientemente de la fecha que hayamos de asignar a Patañjali (siglo II a.C. o III e incluso V d.C.), las técnicas ascéticas y de meditación propuestas por el autor del *Yoga-sūtra* poseen, sin duda, una considerable antigüedad; no son descubrimientos suyos ni de su época, sino que ya habían sido puestas a prueba siglos antes. Por otra parte, no se excluye que el texto original del *Yoga-sūtra* haya sido reelaborado en diversas ocasiones para adaptarlo a las «situaciones filosóficas» nuevas. Este texto básico fue meditado y comentado por numerosos autores. La primera obra entre las que conocemos es el *Yoga-bhāshya* de Vyasa (siglo VI-VII), comentario anotado por Vachapatimishra hacia el año 850 en su *Tattvavaisāradi*. Estos dos textos se cuentan entre las aportaciones más importantes al conocimiento del *Yoga-sūtra*. Véase M. Eliade, *Patañjali et le Yoga*, París, 1962, págs. 10 y sigs.

143. Sobre las técnicas del Yoga, véanse M. Eliade, *Le Yoga*, págs. 57, 108; íd., *Patañjali et le Yoga*, págs. 53-101; J. Varenne, *Le Yoga et la tradition hindoue*, págs. 114-150.

Sobre las «restricciones» (*yama*) y las «disciplinas» corporales y psíquicas (*niyama*), véanse M. Eliade, *Le Yoga*, págs. 58 y sigs.; J. Varenne, *op. cit*, págs. 121 y sigs.; C. Pensa, «On the purification concept in Indian tradition with special regard to Yoga», *East and West*, n.s., 19 (1969), págs. 1-35, especialmente 11 y sigs.

Sobre las posturas yóguicas (*āsana*) y la disciplina de la respiración (*prāṇāyāma*), véanse M. Eliade, *Le Yoga*, págs. 62-75, 374; íd., *Patañjali et le Yoga*, págs. 5-7, 70; J. Varenne, *op. cit.*, págs. 126-133.

Sobre la «concentración» yóguica (*dhāraṇa*) y la «meditación» (*dhyāna*), veanse M. Eliade, *Le Yoga*, págs. 75-82, 374-375; J. Varenne, *op. cit.*, págs. 141 y sigs.; G. Oberhammer, *Strukturen yogischer Medi-*

*tation*, Österr. Akd. d. Wiss., Phil.-hist. Klasse, vol. 322, Viena, 1977, págs. 71 y sigs., 135 y sigs.

144. Sobre la función de Iśvara en el Yoga clásico, véanse S. N. Dasgupta, *Yoga as Philosophy and Tradition*, págs. 85 y sigs.; M. Eliade, *Le Yoga*, págs. 83 y sigs. Ausente en el Rigveda, el *Samaveda* y el *Yajurveda*, Iśvara es citado seis veces en el *Atharvaveda*. Pero Iśvara aparece como fin de todos cuantos buscan la liberación especialmente en las más antiguas Upanishads y en el *Bhagavad-Gīta*; véase J. Gonda, *Change and Continuity in Indian Religion*, La Haya, 1965, págs. 139 y sigs. (Iśvara en el *Atharvaveda*), 144 y sigs. (en las Upanishads y en el *Bhagavad-Gīta*), 158 y sigs. (Iśvara en la filosofía y el Yoga clásico).

145. Sobre los *siddhi* o «poderes milagrosos», véanse S. Lindquist, *Die Methoden des Yoga*, Lund, 1932, págs. 169-182; íd., *Siddhi und Abhiññā. Eine Studie über die klassischen Wunder des Yoga*, Upsala, 1935; J. W. Hauer, *Der Yoga*, págs. 326 y sigs.; M. Eliade, *Le Yoga*, págs. 94 y sigs., 375 (bibliografía); A. Janàček, «The methodical principle in Yoga according to Patañjali's Yogasūtra», *Ar Or*, 19 (1951), págs. 514-567, especialmente 551 y sigs.; C. Pensa, «On the purification concept in Indian tradition», págs. 6 y sigs., 16 y sigs.

Sobre el *samādhi*, véase M. Eliade, *Le Yoga*, págs. 100 y sigs.; J. W. Hauer, *Der Yoga*, págs. 336 y sigs.; J. Varenne, *op. cit.*, págs. 169 y sigs.; G. Oberhammer, *Strukturen yogischer Meditation*, págs. 135 y sigs.

Aparte del Yoga de «ocho miembros», descrito por Patañjali (es decir, la serie de ejercicios y meditaciones, desde las «restricciones» hasta el *samādhi*), la tradición india conoce el Yoga de «seis miembros» (*ṣaḍaṅga-yoga*). Esta serie carece de los tres primeros «miembros» (*yama, niyama, āsana*), pero aparece un «miembro» desconocido en la tradición de Patañjali, el *tarka* (literalmente «razonamiento», pero con el sentido en este caso de «conocimiento supremo»). Confróntese A. Zigmund-Cerbu, «The Ṣaḍaṅgayoga», *HR*, B (1963), págs. 128-34; C. Pensa, «Osservazzioni e riferimenti per lo studio dello ṣaḍaṅga-yoga», *Annali*, 19 (Instituto Oriental de Nápoles, 1969), págs. 521-528. Este sistema yóguico de «seis miembros» desempeñó un cometido importante en el budismo tardío y en el tantrismo; véase el tercer vo-

lumen de esta misma obra. Véase también G. Grönbold, *Ṣaḍ-aṅga-yoga*, discurso de recepción, Munich, 1969, especialmente págs. 118 y sigs. (*Kalāchakra-tantra*), 122 y sigs. (la serie de maestros que se supone haber enseñado el *Ṣaḍaṇgayoga*).

146. Sobre la liberación final y la condición de un *jīvan-mukta*, véanse M. Eliade, *Le Yoga*, págs. 100 y sigs.; R. Godel, *Essai sur l'expérience libératrice*, París, 1951; J. Varenne, *op. cit.*, págs. 162-163. «Situándose, por definición, "más allá del bien y del mal", estos superhombres no han de tener en cuenta los valores mundanos; todo les está permitido y se adivina que son numerosos los yoguis que, pretendiendo (o creyendo sinceramente) haber realizado el *samādhi*, se aprovechan de ello para "vivir su propio paraíso" aquí en la tierra. Metafísicamente se sienten justificados para hacerlo en la medida en que sus actos carecen a la vez de causa y de efecto. De causa, porque el *jīvan-mukta* es, por definición, un ser liberado de todo deseo (ya que han sido destruidos todos los *vāsanās*), de efecto, porque el alma liberada ya no puede ser afectada por el *karman*. En situación tal, por consiguiente, todo acto es gratuito, y de ahí que del *jīvan-mukta* se diga que está en situación de soledad absoluta» (J. Varenne, *op. cit.*, pág. 162).

147. De la amplia bibliografía sobre la vida de Sakyamuni, señalaremos las obras más importantes: E. J. Thomas, *The Life of Buddha as Legend and History*, Londres, 1927; A. Foucher, *La vie de Bouddha d'après les textes et les monuments de l'Inde*, París, 1949; H. von Glasenapp, *Buddha: Geschichte und Legende*, Zurich, 1950. El valor histórico de las tradiciones ha sido analizado por E. Waldschmidt, *Die Ueberlieferung vom Lebensende des Buddha*, Abh. d. Akad. der Wiss. in Göttingen, Phil.-hist. Klasse, 3.ª serie, n.os 29 y 30, 1944, 1948; E. Lamotte, «Le légende du Bouddha», *RHR*, 134 (1947), págs. 37-71; íd., *Histoire du bouddhisme indien des origins à l'ère Saka*, Lovaina, 1958, págs. 16 y sigs.; A. Bareau, «Le légende de la jeunesse du Bouddha dans les Vinayapitaka anciens», *Oriens Extremus*, 9 (1962), págs. 6-33; íd., *Recherches sur la biographie du Bouddha dans les Sūtrapiṭaka et*

*les Vinayapiṭaka anciens I: De la quête de l'Éveil à la conversion de Śariputra et de Maudgālyana*, París, 1963; II: *Les derniers mois, le parinirvāṇa et les funérailles*, París, 1970; íd., «The Superhuman Personality of the Buddha and its Symbolism in the Mahāparinirvāṇa-sūtra of the Dharmaguptaka», en *Myths and Symbols. Studies in Honor of Mircea Eliade*, Chicago, 1969, págs. 9-21; íd., «Le Parinirvāna du Bouddha et la naissance de la religion bouddhique», *BEFEO*, 64 (1974), págs. 275-299. Las últimas interpretaciones han sido analizadas por F. E. Reynolds, «The Many Lives of Buddha. A Study of sacred biography and Theravāda Tradition», en F. E. Reynolds y D. Capps (comps.), *The Biographical Process*, La Haya, 1976, págs. 37-61. Después de resumir las posiciones metodológicas características de los investigadores durante la segunda mitad del siglo XIX y comienzos del XX (los *myth-oriented*: E. Sellart, H. Kern, A. K. Coomaraswamy, y los «historicistas»: H. Oldenberg, T. W. y C. A. F. Rhys-Davidsj), Reynolds analiza algunas tendencias modernas que tratan de integrar las dos perspectivas, la del «mito» y la de la «historia».

B. I. Schwartz ha llamado oportunamente la atención sobre el carácter falaz de las interpretaciones sociológicas de la aparición del budismo y, en general, de los movimientos de salvación. «Si bien el budismo surgió dentro de un ambiente comercial urbano, como sugiere la profesora Thapar, lo cierto es que apenas nos dice nada como filosofía particularmente "burguesa". La autora insiste en la doctrina política y social del budismo primitivo, pero nosotros tenemos la impresión de que no es ése el núcleo esencial del budismo»; véase «The Age of Transcendence», en *Wisdom, Revelation and Doubt: Perspectives on the First Millenium B.C., Daedalus* (primavera de 1975), págs. 1-7, especialmente 4.

Sobre el simbolismo del «gran hombre» (*mahāpurusha*), véanse A. K. Coomaraswamy, «The Buddha's cūḍā, hair, and uṣṇiṣa, crown», *JRAS*, (1928), págs. 815-840; S. Kramrisch, «Emblems of the Universal Being», *Journal of Indian Society of Oriental Art*, 3 (Calcuta, 1935), págs. 148-160; A. Wayman, «Contributions regarding the thirty-two characteristics of the Great Person», en K. Roy (comp.), *Liebenthal Festschrift*, Sino-Indian Studies 5, Santiniketan, 1957, págs. 243-260.

El tema de los «siete pasos» aparece en la Natividad de María; véanse el protoevangelio de Santiago, cap. VI, y el comentario de H. de Lubac, *Aspects du Bouddhisme*, París, 1951, págs. 126-127.

Se ha comparado la presentación del Boddhisattva en el templo con un episodio del Pseudo-Mateo (cap. XXIII): «Cuando la Bienaventurada María fue llevada al templo (egipcio) con el niño, todos los ídolos cayeron por tierra». Pero ambos relatos tienen un fondo opuesto: en efecto, los ídolos egipcios caen para siempre pues Cristo viene a abolir el culto de los dioses falsos, mientras que las divinidades brahmánicas se postran en homenaje al futuro salvador; véase A. Foucher, *La vie du Bouddha*, págs. 55 y sigs.

El episodio del *rishi* Asita está narrado extensamente en el *Lalitavistara*, págs. 101 y sigs.; véase la traducción del pasaje en A. Foucher, *op. cit.*, págs. 61-63, que aduce también la iconografía más importante, pág. 358. Se ha comparado con la predicción de Asita el episodio del anciano Simeón que toma al niño Jesús en sus brazos y bendice a Dios («pues mis ojos han visto la salvación que has preparado...»; Lc 2,8-20.25-35); véase el comentario de A. Foucher, *op. cit.*, págs. 63-64. Véanse también J. Brinktrine, «Die buddhistische Asita-Erzählung als sog. Parallele zum Darstellung Jesu im Tempel», *Zeitschrift f. Missionswissenschaft u. Religionswissenschaft*, 38 (1954), págs. 132-134; F. G. W. de Jong, «L'épisode d'Asita dans le Lalitavistara, en Asiatica. Festschrift F. Weller», Leipzig, 1954, págs. 312-325; C. Regamey, «Encore à propos du Lalitavistara et de l'épisode d'Asita», *Asiatische Studien*, 27 (1973), págs. 1-34.

148. Sobre la búsqueda de la iluminación, véase A. Foucher, *La vie du Bouddha*, págs. 112 y sigs.

Sobre los materialistas (*lokāyata*), véase la bibliografía citada en M. Eliade, *Le Yoga*, págs. 366-367; Deiprasad Chattopadhyaya, *Lokāyata. A Study in Ancient Indian Materialism*, Nueva Delhi, 1959. Sobre las tentaciones por Mara, véase E. Windisch, *Māra und Buddha*, Leipzig, 1895, con la traducción de numerosos relatos, (págs. 87 y sigs.); véase ibíd., págs. 214 y sigs., análisis comparativo con las tentaciones de Jesús (Lc 4,1-13). Las fuentes budistas sobre Mara son cita-

das y comentadas por J. Masson, *La religion populaire dans le Canon bouddhique pāli*, Lovaina, 1942, págs. 103-113, y E. Lamotte, *L'enseignement de Vimalakirti*, Lovaina, 1962, págs. 204-205, n. 121. Véanse también J. Przyluski, «La place de Māra dans la mythologie bouddhique», *JA*, 210 (1927) págs. 115-123; A. Wayman, «Studies in Yama and Māra», *IIJ*, 3 (1959), págs. 44-73, 112-131; T. O. Ling, *Buddhism and the mythology of evil*, Londres, 1962; J. W. Boyd, *Satan and Māra. Christian and Buddhist Symbols of Evil*, Leiden, 1975. G. Fussman ha demostrado recientemente que, en determinadas regiones, Mara era un antiguo dios supremo; véase «Pour une problématique nouvelle des religions indiennes anciennes», *JA*, 265 (1977), págs. 21-70, especialmente 52 y sigs.

149. Las fuentes sobre la iluminación han sido recopiladas por A. Foucher, *op. cit.*, págs. 363-364. Sobre el simbolismo comparado del árbol del despertar, véase H. de Lubac, *Aspects du bouddhisme*, págs. 55 y sigs. Sobre el «ojo divino» (*divyachakshu*), véanse las referencias a los textos del canon pali y de la literatura ulterior en E. Lamotte, *L'enseignement de Vimalakirti*, págs. 168-169, n. 57. Las fuentes pali y sánscritas sobre el sermón de Benarés se citan en E. Lamotte, *Histoire* I, pág. 28, n. 1. Sobre el «milagro de la cuerda» utilizado por Buda, véase M. Eliade, *Méphistophélès et l'androgyne*, págs. 200 y sigs. Sobre los «poderes maravillosos» (*siddhi*) y su recusación por Buda, véase M. Eliade, *Le Yoga*, págs. 181 y sigs. y § 159.

Sobre los *arhats*, véase A. Bareau, «Les controverses relatives à la nature de l'Arhat dans le bouddhisme ancien», *IIJ*, 1 (1957), págs. 241-250.

Sobre el simbolismo del *chakravartin* (= «soberano universal»), véanse J. Auboyer, «The symbolism of sovereignity in India according to iconography», *Indian Art and Letters*, 12 (1938), págs. 26-36; K. V. Soundara Rajan, «The Chakravarti concept and the Chakra (wheel)», *Journal of Oriental Research*, 27 (Madrás, 1962), págs. 85-90. Véase también A. J. Prince, «The concepts of Buddhahood in earlier and later Buddhism», *Journal of the Oriental Society of Australia*, 7 (1970), págs. 87-118.

Sobre las primeras conversiones, véase A. Foucher, *op. cit.*, págs. 211-240, 368-371. La historia de la primera comunidad búdica (*saṃgha*) se narra en el *Mahāvagga*, trad. T. W. Rhys Davids y H. Oldenburg, *Vinaya Texts* I, Oxford, 1881.

150. Los estados sucesivos de la leyenda de Buda han sido analizados por E. Lamotte, *Histoire*, págs. 718-756. Véanse también los estudios de E. Waldschmidt citados anteriormente, § 147. Sobre el cisma de Devadatta, véanse A. M. Hocart, «Buddha and Devadatta», *Indian Antiquary*, 52 (1923), págs. 267-72; 54 (1925), págs. 98-99; E. Waldschmidt, «Reste von Devadatta-Episoden», *ZDMG*, 123 (1964) págs. 552 y sigs.; B. Mukherjee, *Die Ueberlieferung von Devadatta, der Widersacher des Buddha, in den Kanonische Schriften*, Munich, 1966; E. Lamotte, «Le Bouddha insulta-t-il Devadatta?», *BSOAS*, 33 (1970), págs. 107-115.

Sobre la última comida de Buda, véanse A. Bareau, «La nourriture offerte au Bouddha lors de son dernier repas», en *Mélanges d'Indianisme... Louis Renou*, París, 1968, págs. 61-71; véase íd., «La transformation miracouleuse de la nourriture offerte au Bouddha par le brahmane Kasibhāradvāja», en *Études tibétaines dédiées à Marcelle Lalou*, París, 1971, págs. 1-10.

Sobre los funerales de Buda, véase C. Vaudeville, «La légende de Sundara et les funérailles du Bouddha dans l'Avadānaśataka», *BEFEO*, 53 (1964), págs. 71-91.

Sobre las reliquias de Buda, véanse J. Przyluski, «Le partage des reliques du Bouddha», *Mélanges Chinois et Bouddhiques*, 4 (1935-1936), págs. 341-367: B. C. Law, «An account of the Six Hair Relics of the Buddha (Chakesadhatuvamsa)», *Journal of Indian History*, 30 (1952), págs. 193-204; E. Waldschmidt, «Der Buddha preist die Verehrungswurdigkeit seines Reliquien», en *Von Ceylon bis Turfan*, Gotinga, 1967, págs. 417-427.

151. Sobre los ascetas y religiosos contemporáneos de Buda, véase la bibliografía indicada en M. Eliade, *Le Yoga*, págs. 388-389; J. Fi-

Iliozat, *L'Inde classique* II, págs. 511-516; E. Lamotte, *Histoire* I, págs. 6 y sigs.

152-153. Las traducciones más importantes de los textos jainistas son: H. Jacobi, *Gaina Sūtras*, SBF XXII, XLV, Oxford, 1887; W. Schubring, *Worte Mahāvīras*, Quellen z. Religionsgeschichte, vol. 14, Gotinga, 1926; íd., *Die Jainas*, Tubinga, 1927.

Bibliografía y generalidades: C. L. Jain, *Jaina Bibliography*, Calcuta, 1945; L. Alsdorf, *Les études jaïna. État présent et tâches futures*, París 1965; J. Deleu, «Die Mythologie des Jinismus», en *Worterbuch der Mythologie* II, págs. 207-284; en ibíd., págs. 212-213, el canon jainista; A. Guérinot, *La religion djaina*, París, 1926; E. Leumann, *Buddha und Mahavira*, Munich, 1926; W. Schubring, *Die Lehre der Jainas nach den alten Quellen dargestellt*, Berlín, 1935; C. della Casa, *Il Gianismo*, Turín, 1962; C. Caillat, *Les expiations dans le rituel ancien des religieux jaina*, París, 1965; íd., «Le jinisme», en *Histoire des Religions* I, 1970, págs. 1.105-1.145. Véanse también las bibliografías correspondientes al § 190.

El arte y la iconografía jainistas se inspiraron especialmente en la doble «natividad» de Mahavira; véanse W. N. Brown, *Miniature paintings of the Jaina Kalpasūtra*, Washington, 1934; T. N. Ramachandran, *Tiruparuttikunram and its temples*, Madrás, 1934; A. K. Coomaraswamy, «The Conqueror's Life in Jaina Painting», *Journal of the Indian Society of Oriental Art* (Calcuta, diciembre de 1935), págs. 1-18.

Sobre el resplandor que ilumina la noche del nacimiento de Mahavira, véase *Akārāṅga-sūtra*, II, 15,7 (= *Gaina Sūtras*, I; trad. H. Jacobi, SBE XXII, Oxford, 1884, pág. 191).

Sobre la mitología y la iconografía de Parsva y de los Tirthankaras véanse H. Zimmer, *Philosophies of India*, págs. 181-234; J. Deleu, «Die Mythologie des Jinismus», págs. 252-253, 270-273.

154. Sobre Makhali Gosala y los ajivikas, véase la bibliografía reseñada en M. Eliade, *Le Yoga*, pág. 389. La fuente más completa sobre Gosala es el tratado jainista *Bhagavatī*. La mejor monografía, en la que se utilizan también las fuentes tamules, es la de A. L. Basham,

*History and Doctrines of the Ajīvikas. A vanished Indian religion*, Londres, 1951. El término *ājīvika* ha sido explicado por la raíz *ājīva*, «manera de vivir o profesión de una clase de seres», pero también podría derivarse de la expresión *ājīvat*, «largo como la vida», alusión a la doctrina fundamental que postulaba un número considerable de existencias antes de obtener la liberación.

155. Se dispone de un gran número de textos pali en traducción inglesa. Señalaremos los más importantes: *Dialogues of the Buddha* (*Dīghanikāya*), trad. T. W. y C. A. Rhys Davids, 3 vols., Sacred Books of the Buddhists, 2-4, Oxford, 1899-1921; *Further Dialogues of the Buddha* (*Majjhimanikāya*), trad. lord Chalmers, 2 vols., Sacred Books of the Buddhists, 5-6, Oxford, 1926-1927; *The Book of Kindred Sayings* (*Samyuttanikāya*), trad. C. A. F. Rhys Davids y F. L. Woodward, Pali Text Society, Translation Series, 7, 10, 13-14, 16, Londres, 1917-1930; *The Book of Gradual Sayings* (*Anguttaranikāya*), trad. F. L. Woodward y E. M. Hare, P. T. S., Translation Series 22, 24-27, Londres, 1932-1936; *Minor Anthologies* I: *Dhammapada, Khuddakapatha*, trad. T. W. Rhys Davids, Sacred Books of the Buddhists, 7, Oxford, 1931; *Minor Anthologies* II: *Udana «Verses of uplift» and Itivuttaka «As it was said»*, trad. F. L. Woodward, Sacred Books of the Buddhists, 8, Oxford, 1935.

Entre las antologías más útiles señalaremos: H. C. Warren, *Buddhism in Translation*, Cambridge, Mass., 1896, numerosas reediciones; E. Conze, *Buddhist Texts through the Ages*, Oxford, 1954, Nueva York, 1964; íd., *Buddhist Scriptures*, Harmondsworth, 1959; E. J. Thomas, *Early Buddhist Scriptures*, Londres, 1935; L. Silburn, *Le Bouddhisme*, París, 1977.

A. Bareau, «Le bouddhisme indien», en *Les Religions de l'Inde* III, París, 1966, págs. 9-246, con bibliografía de las traducciones. Véase también íd., «Histoire de l'étude du bouddhisme indien», en ibíd., págs. 227-234.

156. Hay una muy rica literatura sobre los principios fundamentales de la doctrina de Buda. Los mejores estudios de conjunto son: E. Conze, *Buddhism: its essence and development*, Oxford, 1951, 1959[2],

págs. 11-69; Walpola Rahula, *L'Enseignement du Bouddha d'après les plus anciens*, París, 1961; A. Bareau, *op. cit.*, págs. 13-82. Véanse también M. Walleser, *Die philosophische Grundlage des alteren Buddhismus*, Heidelberg, 1904; H. Oldenberg, *Buddha, sein Leben, seine Lehre und seine Gemeinde*, Berlín, 1881, 1921[9]; íd., *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus*, Gotinga, 1915; E. Lamotte y J. Przyluski, «Bouddhisme et Upanisad», *BEFEO*, 32 (1932), págs. 141-169; A. K. Warder, «On the relationship between Early Buddhism and other contemporary systems», *BSOAS*, 18 (1965), págs. 43-63.

157. Sobre la fórmula de las doce causas, véanse Surendranath Dasgupta, *A History of Indian Philosophy* I, Cambridge, 1922, págs. 84 y sigs.; A. Bareau, «Le bouddhisme indien», págs. 40 y sigs.; W. Rahula, *op. cit.*, págs. 79 y sigs.; B. C. Law, «The formulation of the Pratītyasamutpāda», *JRSA* (1937), págs. 287-292; A. C. Banerjee, «Pratītyasamutpāda», *Indian Historical Quarterly*, 32 (Calcuta, 1956), págs. 261-264; Thera Naranda, «Kamma, or the Buddhist Law of Causation», en *B. C. Law Volume II*, Poona, 1946, págs. 158-175. Véase también L. de la Vallée-Poussin, *Bouddhisme Études et matériaux. Théorie des Douze Causes*, Gante, 1913.

Sobre la doctrina del *anatta*, véanse L. de la Vallée-Poussin, *Nirvāna*, París, 1925; E. Conze, *Le bouddhisme*, págs. 16 y sigs.; íd., *Buddhist Thought in India*, Londres, 1962, págs. 34 y sigs.; W. Rahula, *op. cit.*, págs. 77 y sigs. Véase también Maryla Falk, «Nairātmya and Karman», en *Louis de la Vallée-Poussin Memorial Volume*, Calcuta, s. f., págs. 429-264.

Sobre los problemas planteados por el budismo más antiguo, véase F. Reynolds, «The Two Wheels of Dhamma: A study of early Buddhism», en *The Two Wheels of Dhamma*, Chambersburg, Penn., 1972, págs. 6-30; íd., «A bibliographical essay on works related to early Theravada and Sinhalese Buddhism», en ibíd., págs. 107-121.

158. Debemos una excelente historia de las interpretaciones occidentales del nirvana a G. R. Welbon, *The Buddhist Nirvāna and its Western Interpreters*, Chicago y Londres, 1968; véanse en especial los capítulos sobre H. Oldenberg (págs. 194-220), T. W. y C. A. F. Rhys

Davids (págs. 221-248) y la controversia entre L. de la Vallée-Poussin y T. Stcherbatzky (págs. 248-296). Sobre la primera interpretación de L. de la Vallée-Poussin, véanse *The Way to Nirvāna: Six Lectures on Ancient Buddhism as a Discipline of Salvation*, Cambridge, 1917; íd., *Nirvāna*, París, 1925, y el artículo «Nirvāna», *Indian Historical Quarterly*, 4 (1928), págs. 347-348. Sobre los puntos de vista de Stcherbatzky, véanse *The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word «Dharma»*, Londres, 1923, y *The Conception of Buddhism Nirvāna*, Leningrado, 1927. Sin embargo, después de una larga controversia, cada uno de los dos investigadores se dejó convencer por la interpretación de su antagonista; véanse T. Stcherbatzky, «Die drei Richtungen in der Philosophie des Buddhismus», *Rocznik Orjentalistyczny*, 10 (1934), págs. 1-37; L. de la Vallée-Poussin, «Buddhica», *HJAS*, 3 (1938), págs. 137-160.

F. Heiler ha analizado el concepto de nirvana en términos de experiencia religiosa; véase *Die buddhistische Versenkung*, Munich, 1918.

Sobre el «camino del nirvana» y el simbolismo de la iniciación, véase M. Eliade, *Le Yoga. Immortalité et Liberté*, París, 1975[6], págs. 169 y sigs. Sobre las relaciones entre el Yoga y el budismo, véanse L. de la Vallée-Poussin, *Le bouddhisme et le Yoga de Patañjali*, Mémoires Chinois et Bouddhiques, 5, Bruselas, 1937, págs. 223-242; M. Eliade, *Le Yoga*, 173 y sigs.; véase ibíd., págs. 382-383, con datos bibliográficos. Véase también G. Oberhammer, *Strukturen yogischer Meditation*, Viena, 1977, págs. 102 y sigs.

159. Sobre las técnicas búdicas de meditación, véanse M. Eliade, *Le Yoga*, págs. 173 y sigs. y las bibliografías citadas en ibíd., págs. 383 y sigs., G. Constant Lounsberry, *Buddhist Meditation in the Southern School*, Londres, 1950; E. Conze, *Buddhist Meditation*, Londres, 1956.

Sobre los *jhāin* y los *dhammayoga*, véase L. de la Vallée-Poussin *Musīla et Nārada*, Mémoires Chinois et Bouddhiques, 5, Bruselas, 1937, págs. 189-222. Sobre las «ciencias elevadas» (*abhijñā*), véanse L. de la Vallée-Poussin, «Le Bouddha et les Abhijñās», *Le Muséon*, 44 (1931), págs. 335-342; M. Eliade, *Le Yoga*, págs. 183 y sigs., 384 (bibliografía sobre los «poderes maravillosos»).

160. Sobre los *arhat*, véanse M. Eliade, *Le Yoga*, págs. 178 y sigs.; E. Conze, *Le Bouddhisme*, págs. 91 y sigs.; A. Bareau, «Le bouddhisme indien», págs. 60 y sigs., 123 y sigs. véase también I. Horner, *The Early Buddhist Theory of Man Perfected. A Study of the Arhat*, Londres, 1936.

Sobre la estructura mística del *asaṃskṛta*, véase A. Bareau, *L'Absolu en philosophie bouddhique. Évolution de la notion d'asaṃskṛta*, tesis para el doctorado en letras, París, 1951.

Sobre las imágenes del aniquilamiento del mundo condicionado (la «destrucción de la casa» de Buda y el «techo roto» de los *arhat*) véanse M. Eliade, *Images et symboles*, págs. 100 y sigs.; íd., «Briser le Toit de la Maison: Symbolisme architectonique et physiologie subtile», en *Studies in Mysticism and Religion, presented to Gershom G. Scholem*, Jerusalén, 1967, págs. 131-139.

161. La enorme literatura sobre la Italia primitiva y los orígenes de Roma está recogida en J. Heurgon, *Roma y el Mediterráneo occidental hasta las guerras púnicas*, Barcelona, 1976², págs. 308-320. La obra de P. de Francisci, *Primordia civitatis*, Roma, 1959, contiene numerosos capítulos sobre las estructuras sociales y las ideas religiosas arcaicas (págs. 107-405); útiles por su documentación, estas páginas deben leerse con precaución (véase la crítica de G. Dumézil en *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, 39 [1961], págs. 67 y sigs., así como las observaciones de P. Catalano, *Contributi allo studio del diritto augurale* I, Turín, 1960, págs. 402 y sigs., 542 y sigs.).

Durante el segundo milenio se instaló en el norte de Italia una primera oleada de pueblos ariófonos conocedores de la metalurgia del cobre y que practicaban la incineración. Son los creadores de la civilización llamada de alas «terramaras» —de *terra mar(n)a*, «tierra grasa», a causa de su riqueza en materias orgánicas, en la que los labradores venían tradicionalmente a buscar su abono; véase J. Heurgon, *Roma y el Mediterráneo occidental*, págs. 12 y sigs.—. Hacia finales del segundo milenio penetra una nueva oleada, la de los villanovianos, que emplean el hierro y depositan las cenizas de los muertos en grandes urnas de cerámica sepultadas en el fondo de pozos. A comienzos del primer

milenio, el Lacio estaba dominado por una civilización de tipo villanoviano.

Entre las historias generales hemos de mencionar: A. Piganiol, *Histoire de Rome*, París, 1962[5]; G. de Sanctis, *Storia dei Romani* I-II: *La conquista del primato in Italia*, Florencia, 1956-1960[2]; L. Pareti, *Storia di Roma*, Turín, 1951; R. E. A. Palmer, *The Archaic Community of the Romans*, Cambridge, 1970, pero este autor critica a Dumézil (véase pág. 154) sin haberlo leído.

Después de la obra de G. Wissowa, *Religion und Kultus der Romer*, Munich, 1912[2], que conserva su valor fundamental, se han publicado numerosos estudios de conjunto sobre la religión de la época de la monarquía y la República; véanse en especial C. Bailey, *Phases in the Religion of Ancient Rome*, 1932; N. Turchi, *La Religione di Roma antica*, 1939; A. Grenier, *Les religions étrusque et romaine*, 1948; F. Altheim, *A History of Roman Religion*, Londres, 1938, edición alemana de 1931; íd., *La religion romaine antique*, 1955; J. Bayet, *La religión romana. Historia política y psicológica*, Madrid, Cristiandad, 1979; K. Latte, *Romische Religionsgeschichte*, 1960, pero téngase en cuenta la crítica de A. Brelich, en *SMSR*, 32 (1961), págs. 311-354; véanse también las numerosas observaciones de G. Dumézil en *La religion romaine archaïque*, 1966, 1974[2]; P. Boyancé, *Études sur la religion romaine*, Roma, 1972.

Puede verse una selección de textos latinos traducidos en *Religionsgeschichtliche Lesebuch*, fasc. 5: K. Latte, *Die Religion der Römer und der Synkretismus der Kaiserzeit*, Tubinga, 1927, y en F. C. Grant, *Ancient Roman Religion*, Nueva York, 1957. La traducción comentada de J. G. Frazer, *The Fasti of Ovid*, I-V, Londres, 1919, constituye una mina inagotable de información.

Sobre las religiones itálicas, paleovéneta, mesápica y de la Sicilia antigua, véase el estudio de conjunto de A. L. Prosdocimi, «Le religioni dell'Italia antica», en P. Tacchi (fund.) y G. Castellani (comp.), *Storia delle Religioni* II, Turín, 1971[6], págs. 673-724, con excelente bibliografía. Véase también F. Altheim, *A History of Roman Religion*, págs. 18-33.

Sobre las Tablas Iguvinas, halladas en Gubbio, en Umbría, cuyo texto describe detalladamente los ritos celebrados cada año por un

colegio sacerdotal (purificación de la ciudad y lustración del pueblo), véanse J. W. Poultney, *The Bronze Tables of Iguvium*, Baltimore, 1959: publicación del texto y comentario; G. Devoto, *Tabulae Iguvinae*, Roma 1962², texto y comentario; G. Dumézil, «Les trois grands dieux d'Iguvium», en *Idées romaines*, 1969², págs. 167-178, recoge un artículo publicado en 1955; A. J. Pfiffig, *Religio Iguvina. Philologische und Religionsgeschichtliche Studien zu den Tabulae Iguvinae*, Viena, 1964.

Sobre la mitología de Rómulo y Remo, véanse M. Grant, *Roman Myths*, Londres y Nueva York, 1971, págs. 91 y sigs.; J. Puhvel, «Remus et Frater», *HR*, 16 (1975), págs. 146-157; B. Lincoln, «The Indo-european myth of creation», ibíd., págs. 121-145.

Aparte de la versión más popular —que fue arrebatada durante una tempestad— había otra tradición, según la cual, por haberse comportado como un tirano, Rómulo recibió la muerte a manos de los senadores; los tiranicidas habrían desmembrado luego su cuerpo y transportado los restos ocultos bajo sus túnicas, véanse Dionisio de Halicarnaso, *Rom. arch.* II, 56; Plutarco, *Romulus* XXVII; Ovidio, *Fasti* II, 497, etc. Puhvel relaciona esta versión con el desmembramiento de Purusha, Ymir y Gayomart; en el mito romano, este episodio fue transferido de Remo a su hermano gemelo, «porque un hombre no puede ser muerto más que una sola vez»; véase *op. cit.*, pág. 155.

Sobre la significación cosmogónica de la fundación de ciudades véanse M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, París, 1969², págs. 30 y sigs.; W. Müller, *Die heilige Stadt*, Stuttgart, 1961, págs. 9-51 (*Roma quadrata*). Sobre el simbolismo del signo augural (los doce buitres vistos por Rómulo), véanse J. Hubeaux, *Les grands mythes de Rome*, 1949, págs. 1-26; M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, págs. 157 y sigs.; G. Dumézil, *Rel. rom. arch.*, págs. 499-500.

162. Sobre el legado indoeuropeo, véase G. Dumézil, *L'héritage indo-européen à Rome*, 1949, y especialmente *Mythe et Épopée* I, 1968, págs. 259-437, donde se analizan las tradiciones relativas a los cuatro primeros reyes; véase también *Les dieux souverains des Indo-Européens*, 1977, págs. 158 y sigs. Sobre el modelo mitológico de la guerra de los sabinos, véase *L'héritage*, págs. 127 y sigs.; *Mythe et Epopée* I, págs.

290 y sigs.; *La rel. rom. arch.*, págs. 82 y sigs. Sobre los motivos mitológicos indoeuropeos camuflados en la «historia» de Horacio y los Curiacios, así como en la de Cocles y Scévola, véanse G. Dumézil, *Horace et les Curiaces*, 1942, y *Rel. rom. arch.*, pág. 90 (donde se reseñan los trabajos anteriores del autor). Los dos mutilados, Cocles y Scévola, el Cíclope y el Zurdo, salvan sucesivamente a Roma asediada por Porsenna, «el uno mediante la mirada poderosa de su ojo, el otro sacrificando su mano derecha ante el jefe etrusco en un procedimiento heroico de juramento fraudulento». Esta leyenda tiene su paralelo en la pareja formada por el dios Tuerto y el dios Manco de los escandinavos, Odín y Thor, «el primero de los cuales, por haber sacrificado un ojo, recibió en compensación la sabiduría sobrenatural, mientras que el segundo salvó a los dioses entregando a las fauces del demonio-lobo su mano derecha» (G. Dumézil, *Rel. rom. arch.*, pág. 90).

Véase la discusión de las tesis de H. J. Rose, especialmente en «Numen and Mana», *Harvard Theol. Review*, 1951, págs. 109-130, y de H. Wagenwoort, *Roman Dynamism* (1950), en *Rel. rom. arch.*, págs. 36 y sigs. (con la bibliografía anterior). G. Dumézil ha analizado brillantemente cierto número de conceptos religiosos romanos: *ius*, *credo* y *fides*, *augur*, *maiestas* y *gravitas*, en una serie de estudios recopilados posteriormente en *Idées romaines*, 1969, págs. 31-152. Véase también P. Grimal, «"Fides" et le secret», *RHR* (1974), págs. 141-155.

163. Sobre el carácter específico de la experiencia religiosa de los romanos, véase P. Grimal, *La civilisation romaine*, 1960, págs. 85 y sigs.; véase también D. Sabbatucci, «Sacer», *SMSR*, 23 (1951-1952), págs. 91-101; H. Fugier, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, 1963; R. Schilling, «Magie et religion à Rome», *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études* (1967-1968), págs. 31-55.

Sobre la función religiosa de los prodigios, véanse J. Bayet, «Présages figuratits déterminants dans l'antiquité gréco-latine», en *Hommage à F. Cumont* I, Bruselas, 1936, págs. 27-51, recogido en *Croyances et rites dans la Rome antique*, 1971, págs. 44-63; R. Bloch, *Les prodiges dans l'antiquité classique*, 1963; G. Dumézil, *Rel. rom. arch.*,

págs. 584 y sigs., 590, n. 1 (bibliografía). Tito Livio, XXI, 62, narra los prodigios ocurridos durante el invierno del año 218 a.C., uno de los más dramáticos de la guerra púnica: «En el Foro Boario, un buey se subió hasta el tercer piso y desde allí se precipitó»; «figuras de naves brillaron en el cielo. El templo de *Spes* ... fue tocado por el rayo». La lanza de Juno cambió de lugar por sí misma. En el campo se vieron desde lejos fantasmas humanos vestidos de blanco. En el Piceno cayó una lluvia de piedras, etc. Fueron consultados los *Libros sibilinos*, que impusieron nueve días de sacrificios. «Toda la ciudad se dedicó a las ceremonias expiatorias»: primero, se hicieron lustraciones seguidas de sacrificios; luego, una ofrenda de cuarenta libras de oro fue llevada al templo de Juno, y en el Aventino se consagró una estatua de la diosa en bronce. Véase E. de Saint-Denis, «Les énumerations de prodiges dans l'oeuvre de Tite-Live», *Revue de Philologie*, 16 (1942), págs. 126-142.

Una lista transmitida por Varrón enumera las entidades divinas que rigen los diversos momentos de la actividad agrícola: *Veruactor* (para levantar los barbechos), *Imporcitor* (las labores de arada), *Institor* (la sementera), *Oburator* (labores de superficie), *Occator* (rastrillado), *Sarritor* (la escarda), *Subruncinator* (para binar), *Messor* (la siega), *Connector* (el acarreo), *Conditor* (el entrojado), *Promitor* (para sacar grano del granero). La lista procede de los *Libri iuris pontificii* de Fabio Pictor, citado por Varrón en un texto conservado por Servio: *Ad Georg.* I, 21; véase J. Bayet, «Les Feriae Sementinae», *RHR* (1950), págs. 172-206, recogido en *Croyances et rites dans la Rome antique*, págs. 177-206; véanse también las observaciones de Dumézil, *Rel. rom. arch.*, págs. 51 y sigs.

164. Sobre el culto privado, véanse A. de Marchi, *Il culto privato di Roma antica*, 2 vols., 1896-1903; G. Dumézil, *Rel. rom. arch.*, págs. 600-610. Véanse también G. Williams, «Some aspects of Roman marriage ceremonies and ideals», *Journal of Roman Studies*, 48 (1958), págs. 16-29; G. Piccaluga, «Penates e Lares», *SMSR*, 32 (1961), págs. 81-87; J. M. C. Toynbee, *Death and Burial in the Roman World*, 1971. Sobre los manes, véase F. Bömer, «Ahnenkult und Ahnenglaube im

alten Rom», *ARW*, 1 (1943), así como la bibliografía recogida por K. Latte, *op. cit.*, pág. 100, n. 2.

Los *lemures* que visitan las casas durante las Lemurias, que se celebran en mayo, no se identifican con las *larvae* que vienen en cualquier época para atormentar a los vivos; véase G. Dumézil, *op. cit.*, pág. 373.

Los muertos retornan también el 24 de agosto, el 5 de octubre y el 8 de noviembre, cuando se abre el *mundus*, el pozo que da acceso al mundo subterráneo. «Cuando se abre el *mundus*, por así decirlo, se abre la puerta a las tristes divinidades infernales» (Varrón citado por Macrobio, *Saturnalia*, I, 16,18). Pero el término *mundus* designaba también la fosa en que Rómulo había arrojado las primicias «de todo lo que es bueno por costumbre y necesario por naturaleza», y también un poco de tierra de los lugares originarios de sus compañeros (Plutarco, *Romulus* XI, 1-4; Ovidio, *Fasti* IV, 821-24). Confróntese S. Weinstock, «Mundus patet», Rheinische Museum, 45 (1930), págs. 111-123; H. Le Bonniec, *Le culte de Cérès à Rome*, 1958, págs. 175-184; W. Muller, *Die heilige Stadt*, págs. 24-27, 33; G. Dumézil, *op. cit.*, págs. 356-358.

La fórmula de la *devotio* (Tito Livio, VIII, 9-10) se recoge y comenta en G. Dumézil, *op. cit.*, págs. 108 y sigs.

165. En Roma, como en toda sociedad tradicional, las fiestas sacralizan el tiempo, lo que explica la importancia del calendario. Sobre el calendario romano, véanse A. Grenier, *Rel. étrusque et romaine*, págs. 94 y sigs.; J. Bayet, *Historia*, págs. 89 y sigs. y 298 (bibliografía); G. Dumézil, *Fêtes romaines d'été et d'automne*, 1975.

Sobre las fiestas estacionales y las divinidades que las presiden véanse L. Delatte, *Recherches sur quelques fêtes mobiles du calendrier romain*, Lieja, 1957; G. Dumézil, *Rel. rom. arch.*, págs. 339 y sigs. Véanse también G. Piccaluga, *Elementi spettacolari nei rituali festivi romani*, Roma, 1965.

Sobre los lugares sagrados —*pomerium* (lugar de los muros) y *templum* (espacio consagrado por la *inauguratio*)— véase P. Catalano, *Contributi allo studio del diritto augurale* I, págs. 292 y sigs. (*pomerium*; n. 177, bibliografía), págs. 248 y sigs., 305 y sigs. (*templum*).

Sobre los sacerdocios, véanse J. Marquart y T. Mommsen *Handbuch der romische Alterthumner*, I-VII, 1876-1886, III, págs. 234-415; G. Wissowa, *op. cit.*, págs. 479-549; K. Latte, *Romische Religionsgeschichte*, págs. 195-212, 397-411; G. Dumézil, *Rel. rom. arch.*, págs. 567-583. Sobre el *rex* y las relaciones con los flamines mayores, véase G. Dumézil, «Le rex et les flamines maiores», en *The Sacred Kingship*, Leiden, 1959, págs. 407-417. Véase también G. Dumézil, «La préhistoire des flamines majeurs», *RHR*, 118 (1938), págs. 188-200, recogido en *Idées romaines*, 1969, págs. 156-166.

Sobre el colegio de los pontífices y el *pontifex maximus*, confróntese G. Rohde, *Die Kultsatzungen der romischen Pontifices*, Giessen, 1936; J. Bleicken, «Oberpontifes und Pontifikal-Kollegium», *Hermes*, 85 (1957), págs. 345-366.

Sobre las vestales, véanse T. C. Worsfold, *The History of the Vestal Virgins of Rome*, 1934²; G. Giannelli, *Il Sacerdozio delle vestali romane*, Florencia, 1933; F. Guizzi, *Aspetti juridici del sacerdozio romano; il sacerdozio di Vesta*, 1968.

Sobre los augures y el colegio augural, véanse A. Bouché-Leclercq *Histoire de la divination dans l'antiquité* IV, 1882, págs. 160 y sigs.; P. Catalano, *Contributi allo studio del diritto augurale* I, págs. 9-20 (discusión crítica de las teorías sobre las diferencias entre *augurium* y *auspicium*, desde Mommsen hasta I. M. J. Valenton y U. Coli), 395-558 (el *rex* y el derecho augural), 559-574 (sobre los *reges augures* sabinos y latinos, y los reyes etruscos); G. Dumézil, *Rel. rom. arch.*, págs. 584-589.

El origen y la historia de los *Libros sibilinos* son muy oscuros. Según la leyenda, fueron adquiridos por Tarquino, que los depositó en el templo de Júpiter y designó una comisión de dos miembros encargados de consultarlos, pero únicamente por orden del Estado y para asuntos de interés público. En el año 367 a.C. fue creado el colegio permanente de los *decemviri*, cinco patricios y cinco plebeyos. Independientemente de su origen, los libros estaban ya helenizados en la época de la segunda guerra púnica, cuando se intensificó su consulta. En el año 213 a.C. se les añadieron los *Carmina Marciana*. «Quemados en tiempos de Sila junto con el Capitolio, restituidos o

rehechos por las comisiones enviadas a través del mundo a todos los lugares en que hubiera sibilas, y especialmente a Eritrea, expurgados bajo Augusto y transferidos de Júpiter a Apolo, del Capitolio al Palatino, nuevamente revisados bajo Tiberio, fueron quemados a comienzos del siglo V d.C. por Estilicón. Desapareció entonces el colegio creado por los emperadores» (G. Dumézil, *op. cit.*, pág. 594). Sobre el origen de los *Libros sibilinos*, véase también J. Gagé, *Apollon romain*, París, 1955, págs. 26-38, 196-204; véase R. Bloch, «Les origines étrusques des Livres Sibyllins», en *Mélanges A. Ernout*, 1940, págs. 21-28.

Sobre las sodalidades, véanse G. Wissowa, *op. cit.*, págs. 550-564; G. Dumézil, *Rel. rom. arch.*, págs. 579 y sigs. Sobre los *fetiales*, véase J. Bayet, «Le rite du fécial et le cornuailler magique», en *Croyances et rites*, págs. 9-44. Sobre el *ius fetiale*, véase G. Dumézil, *Idées romaines*, págs. 63-78. Sobre los *salii* véase R. Cirilli, *Les prêtres danseurs de Rome: Étude sur la corporation sacerdotale des Saliens*, 1913; G. Dumézil, *Rel. rom. arch.*, págs. 285-287, 581-522. Sobre los doce *fratres arvales*, véanse G. Wissowa, «Zum Rituel der Arvalbruder», *Hermes*, 52 (1917), págs. 321-347; E. Norden, *Aus romischen Priesterbüchern*, 1939, págs. 109-268; A. Pasoli, *Acta fratrum arualium*, 1950, texto y comentario.

El rito principal de los feciales consistía en exigir una reparación en nombre de Roma; si no obtenía satisfacción el fecial regresaba y al cabo de treinta y tres días declaraba ceremonialmente la guerra lanzando sobre el suelo enemigo una lanza o un cornejo (Tito Livio, I, 32,5-14; etc.).

Los salios, «sacerdotes danzantes», iniciaban ritualmente la estación de la guerra el 1 de marzo. Recorrían la ciudad y, en los lugares consagrados, se entregaban a danzas y contorsiones mientras cantaban un *carmen* (que al final de la República ya resultaba ininteligible) en honor de los dioses. Al término de cada día de danzas se celebraba un festín. A partir del 9 de marzo, los ritos se hacían más espectaculares: carreras de caballos, lustración de las armas y de las trompetas de guerra, etc. En el mes de octubre, los salios celebraban la clausura de la estación guerrera mediante lustraciones de las ar-

mas (para alejar de la ciudad los miasmas de la sangre derramada). Se ha intentado reconstruir el texto del *carmen saliare*; véase L. Bayard, «Le chant des saliens, essai de restitution», *Mélanges des Sciences Rel. des Facultés Catholiques de Lille*, 2 (1945), págs. 45-58.

Los doce *fratres arvales* tenían su centro de culto en el bosque sagrado de «la Diosa» (*Dea Dia*), a siete kilómetros y medio de Roma. Las ceremonias anuales duraban tres días y se celebraban en mayo: la primera y la última en Roma, la segunda y más importante, en el centro cultual. En el bosque sagrado inmolaban los *fratres* dos cerdas preñadas (*porciliae*, símbolos por excelencia de la fecundidad) y comían su carne. A continuación, coronados de espigas y velados, se dirigían en procesión hacia el templo. Después de una comida vegetariana, se encerraban en el templo y cantaban invocaciones a los lares y a Larte. (El texto del *carmen arvale*, en un latín muy arcaico, resulta difícil de interpretar.) A las invocaciones seguían una danza y carreras de caballos. Véase también I. Chirassi, «Dea Dia e Fratres Arvales», *SMSR*, 39 (1968), págs. 191-291.

Sobre las Lupercales, véanse L. Deubner, «Lupercalia», *ARW*, 13 (1910), págs. 481 y sigs.; A. K. Michels, «*The topography and interpretation of the Lupercalia*», *Trans. Amer. Phil. Assoc.*, 54 (1953), págs. 35-39, con abundante bibliografía; M. P. Nilsson, «Les Luperques», *Latomus*, 15 (1956), págs. 133-136; U. Bianchi, «Luperci», en *Dizionario Epigrafico di Antichita Romane* IV, Roma, 1958, págs. 1-9; G. Dumézil, *Rel. rom. arch.*, págs. 352 y sigs. El nombre de esta cofradía remite indudablemente al del lobo, pero su formación es oscura; véase G. Dumézil, *Rel. rom. arch.*, págs. 352 y n. 2. J. Gruber hace derivar *lupercus* de un **lupo-sequos*, es decir, *qui lupum sequitur*. *Glotta*, 39 (1961). Se trataría de un *Männerbund* heredado de la protohistoria. Véanse ya F. Altheim, *A History of Roman Religion*, págs. 206-217; íd., *Romische Religionsgeschichte* I, págs. 131 y sigs. También A. Alföldi considera a los *luperci* como residuo de un *Männerbund*, concretamente una cofradía que pudo desempeñar un importante papel en la fundación del Estado romano; véase *Die trojanischen Urahnen der Romer*, Rektoratsprogr. d. Univ. Basel für das Jahr, 1956. Para Kerényi, los lupercos representaban a la vez lobos (forma primitiva de la

cofradía, de origen nórdico) y machos cabríos (influencia meridional); véase «Wolf u. Ziege am Fest der Lupercalia», en *Mélanges Marouzeau*, 1948, págs. 309-317, reproducido en *Niobe*, Zurich 1949, págs. 136-147.

Plutarco, *Romulus*, XXI, 10, describe un rito de tipo iniciático: después del sacrificio de las cabras, dos jóvenes nobles son conducidos ante los lupercos; «unos les tocan la frente con el cuchillo todavía sangrante y los otros les limpian enseguida con un trozo de lana empapada en leche. Los jóvenes tienen que reír después de haberlos limpiado».

El carácter iniciático de esta cofradía ha sido analizado por G. Dumézil, *Le problème des Centaures*, París, 1929, págs. 203-222. Véase también G. Binder, *Die Aussetzung des Konigskindes: Kyros und Romulus*, Meisenheim am Glan, 1964, págs. 90-115, especialmente 98 y sigs.

Sobre la carrera de los dos grupos de lupercos, véase G. Piccaluga, «L'aspetto agonistico dei Lupercalia», *SMSR*, 33 (1962), págs. 51-62.

Sobre *februum*, *Februarius* y *Faunus*, véanse G. Dumézil, *Le problème dés Centaures*, págs. 195 y sigs.; A. Brelich, *Ire variazioni romane sul tema delle origini*, Roma, 1956, págs. 95-123; G. Binder, *op. cit.*, págs. 80 y sigs.; G. Dumézil, *Rel. rom. arch.*, págs. 353 y sigs.

Sobre los sacrificios, véanse S. Eitrem, *Opferritus u. Voropfer der Griechen u. Römer*, 1913; G. Wissowa, *op. cit.*, págs. 380 y sigs.; K. Latte, *op. cit.*, págs. 379-392.

G. Dumézil ha puesto de relieve la analogía estructural entre el sacrificio de los *suovetaurilia* (en los que se sacrificaban puercos, ovejas y toros), sacrificio específico del culto de Marte, y la *sautrāmaṇī*, sacrificio que se ofrece a Indra; véanse *Tarpeia*, 1947, págs. 117-158; *Rel. rom. arch.*, págs. 247-251.

Sobre el rito del caballo de octubre, sacrificado a Marte, y sus semejanzas con el *aśvamedha* reservado a la clase de los guerreros (véanse § 73), véanse G. Dumézil, *Rel. rom. arch.*, págs. 225-239, y *Fêtes romaines d'été et d'automne*, 1975, págs. 179-219.

Más tarde (¿finales del siglo V?), por influjo de los etruscos (que, por su parte, seguían un modelo griego), se introdujeron en Roma

los *lectisternia*, cuya característica era la presencia del dios al que se ofrecía el sacrificio. «Alimentar al dios a través del altar es objeto de todo sacrificio. Servirle una comida ya es otra cosa» (G. Dumézil, *Rel. rom. arch.*, pág. 559). En efecto, el dios (es decir, la estatua de culto) aparecía reclinado sobre un lecho junto a la mesa en que se le servía el banquete. «Las lectisternias se sirvieron al principio fuera del templo; de este modo los hombres podían ver con sus propios ojos a sus protectores, que normalmente permanecían encerrados en el secreto de una *cella*» (ibíd.).

166. Sobre los *dii indigetes* y los *dii novensiles*, véase G. Wissowa, *Religion u. Kultus*, 1912², págs. 18 y sigs., 43, y las fuentes citadas por A. Grenier, *Les religions étrusque et romaine*, pág. 152.

Sobre la fórmula de la *devotio* transmitida por Tito Livio, VIII, 9, 6, y contra K. Latte (que cree ver en ella una superchería del *pontifex maximus*), véase G. Dumézil, *Rel. rom. arch.*, págs. 108 y sigs.

Sobre la tríada arcaica, véase el estudio de G. Dumézil, *op. cit.*, págs. 187-290, con bibliografía de trabajos anteriores, especialmente *Jupiter, Mars, Quirinus*, 1941; *Naissance de Rome*, 1944; *L'héritage indoeuropéen a Rome*, 1948; *Mythe et Epopée* I, 1968, págs. 259-437. G. Wissowa había llamado ya la atención sobre la existencia de la tríada precapitolina; véase *Religion u. Kultus*, 23, págs. 133-134. Según K. Latte, se trataría de una agrupación tardía y accidental; véase *Romische Religionsgeschichte*, págs. 37, 195, etc. Véase, sin embargo, la crítica de G. Dumézil, *Rel. rom. arch.*, págs. 154 y sigs.

En las circunstancias en que Júpiter parece ser una divinidad agraria o guerrera, ha de tenerse en cuenta el *modo* de sus intervenciones; véase G. Dumézil, *Rel. rom. arch.*, pág. 193. «Política y derecho, poder y justicia tienen, al menos idealmente, numerosos puntos de contacto. Otro elemento prestigioso de Júpiter, como de Zeus, como de los dioses soberanos de la India védica, Varuna y Mitra, es su función de testigo, de garante, de vengador de los juramentos y de los pactos, tanto en la vida pública como en la vida privada, en el comercio entre conciudadanos o con los extranjeros»; véase ibíd., pág. 190.

Sobre Marte, véase G. Dumézil, *op. cit.*, págs. 215-256. Una orientación radicalmente distinta en U. W. Scholz, *Studien zum altitalischen und altromanischen Marskult u. Marsmythos*, 1970. Sobre el sacrificio del caballo de octubre, y contra la interpretación agrícola de H. J. Rose, *Some Problems of Classical Religion: Mars*, Oslo, 1958, págs. 1-17, véase G. Dumézil, *Rel. rom. arch.*, págs. 223-238.

Sobre Quirino, véanse G. Dumézil, *op. cit.*, págs. 259-282 y A. Brelich, «Quirinus: una divinita romana alla luce della comparazione storica», *SMSR*, 36 (1965), págs. 63-119. C. Koch ha ofrecido una interpretación contraria a la de Dumézil en «Bemerkungen zum romischen Quirinuskult», *Zeitschrift f. Rel. u. Geistesgeschichte*, 5 (1953), págs. 1-25.

Sobre Vesta, véanse O. Huth, *Vesta, Untersuchungen zum indogermanischen Feuerkult*, 1943; A. Brelich, *Geheime Schutzgottheit von Rom: Vesta*, Albae Vigiliae, s. f., 7, Zurich, 1949; G. Dumézil, «Aedes Rotunda Vestae», en *Rituels indo-européens à Rome*, 1954, págs. 26-43, y otros trabajos resumidos en *Rel. rom. arch.*, págs. 319-332.

Sobre Jano, véanse L. A. Lackay, «Janus», *Univ. of California Publications on Classical Philology*, 15 (1956), págs. 157-182; R. Schilling, «Janus, le dieu introducteur», *Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École Française de Rome* (1960), págs. 89-100; G. Capdeville, «Les épithètes cultuelles de Janus», ibíd. (1973), págs. 395-436; G. Dumézil, *Rel. rom. arch.*, págs. 333-339.

Sobre la tríada capitolina, véase el estudio de conjunto de G. Dumézil, *op. cit.*, págs. 291-317. Véanse también U. Bianchi, «Disegno storico del culto capitolino nell'Italia romana e nelle provincie dell'Impero», *Monumenti antichi del Lincei*, 8 (1949), págs. 347-415; íd., «Questions sur les origines du culte capitolin», *Latomus*, 10 (1951) págs. 341-366.

Sobre Juno, véanse G. Dumézil, *Rel. rom. arch.*, págs. 299-310; íd., «Junon et l'Aurore», en *Mythe et Epopée* III, 1973, págs. 164-173. Para la etimología del nombre, véase E. Benveniste, «Expression indo-européenne de l'éternité», *Bull. Soc. Linguistique*, 38 (1937), págs. 103-112. Véanse también M. Renard, «Le nom de Junon», *Phoibos*, 5 (1951), págs. 141-143; íd., «Juno Historia», *Latomus*, 12 (1953), págs. 137-154.

Sobre las fiestas presididas por Juno, y en primer lugar las *Nonae Caprotinae* y las *Matronalia*, véase G. Dumézil, *Rel. rom. arch.*, págs. 301-313; véase también J. Gagé, *Matronalia. Essai sur les organisations cultuelles des femmes dans l'ancienne Rome*, Col. Latomus, LX, 1963.

Sobre la etimología de Minerva, véase A. Meillet, *De i.-e. radice *men «mente agitare»*, 1897, pág. 47.

167. Lo esencial sobre los etruscos puede verse en algunas publicaciones recientes: M. Pallottino, *Etruscologia*, Milán, 1968[6]; R. Bloch, *Les Étrusques*, 1954; J. Heurgon, *La vie quotidienne chez les étrusques*, 1961; H. H. Sculard, *The Etruscan Cities and Rome*, Londres, 1967; L. Banti, *Il mondo degli etruschi*, Roma, 1969[2].

La «cuestión etrusca» se discute en los artículos de M. Pallottino «Nuovi studi sul problema delle origini etrusche», *Studi Etruschi*, 29 (1961), págs. 3-30, y «What do we know today about the Etruscan Language?», *Intern. Anthropological Linguistic Review*, 1 (1955), págs. 243-253. Véanse también H. Hencken, *Tarquinia, Villanovans and early Etruscan* II, Cambridge, Mass., 1968, págs. 601-646; íd., *Tarquinia and Etruscan Origins*, Londres, 1968.

Sobre la religión de los etruscos, véanse los estudios de A. Grenier, *La religion étrusque* (= *Mana*, 2, III, 1948, págs. 3-79); R. Herbig, *Gotter und Damonen der Etrusker*, Heidelberg, 1948; F. Altheim, *A History of Roman Religion*, págs. 46-92, 485-494; íd., *La Religion romaine antique*, págs. 33-50; G. Dumézil, *Rel. rom. arch.*, págs. 611-680; G. Cl. Giglioli y G. Camporeale, «La religione degli etruschi», en *Storia delle Religioni* II, 6.ª ed. corregida y aumentada, págs. 539-672 (excelentes bibliografías, págs. 655-661, 670-672).

Textos de los autores clásicos recogidos y analizados por G. C. Giglioli, *op. cit.*, págs. 544-552, 652-654.

Sobre el origen asiánico de los etruscos (Herod., I, 94) y las inscripciones de Lemnos, véanse A. Piganiol, «Les étrusques, peuple d'Orient», *Cahiers d'histoire mondiale*, 1 (1953), págs. 329-339; G. Dumézil, *op. cit.*, págs. 614-619.

Sobre los dioses etruscos y su *interpretatio graeca*, véanse G. Devoto, «Nomi di divinità etrusche», *Studi Etruschi*, 6 (1932), págs. 243-

280 (Fufluns); 7 (1933), págs. 259-266 (Culsans); 14 (1940), págs. 275-280 (Vertumno); L. Banti, «Il culto del cosidetto "Tempio dell'Apollo" a Veii e il problema delle triadi etrusco-italiche», *Studi Etruschi*, 17 (1943), págs. 187 y sigs.; J. D. Beazly, «The world of the Etruscan mirror», *Journal of Hellenic Studies*, 69 (1949), págs. 1-17; F. Messerschmidt, «Griechische und Etruskische Religion», *SMSR*, 5 (1929), págs. 21-32; E. Fiesel, *Namen des griechischen Mythos im Etruskischen*, 1928, junto con las observaciones de E. Benveniste en *Rev. Philol.*, 50 (1930), págs. 67-75, y de G. Dumézil, *Rel. rom. arch.*, págs. 660-661; véase también G. Dumézil, ibíd., págs. 658-676.

En el santuario de Pyrgi (uno de los puertos de Caere) ha sido descubierta recientemente una inscripción púnica junto a varias tablillas escritas en etrusco, fechadas hacia el año 500 a.C. El texto púnico contiene la dedicatoria del rey etrusco a la diosa fenicia Astarté, asimilada a Uni (= Juno), lo que constituye una prueba más de la maleabilidad de la teología etrusca, dispuesta siempre a acoger una fórmula mítico-ritual del mundo semítico y a asimilarla a una divinidad nacional. Véase A. Dupont-Sommer, «L'inscription punique récemment découverte à Pyrgi (Italie)», *JA*, 252 (1964), págs. 289-302; la traducción (pág. 292) es recogida y comentada por G. Dumézil, *Rel. rom. arch.*, págs. 665 y sigs. Véase la bibliografía ulterior en J. Heurgon, «The Inscriptions of Pyrgi», *Journal of Roman Studies*, 56 (1966), págs. 1-14; G. Camporeale, en *Storia delle Religioni* II, 1971, pág. 671.

Sobre las técnicas adivinatorias, el libro de A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'antiquité* IV, París, 1882, págs. 3-115, mantiene plenamente su vigencia.

El contenido de los distintos *libri* es comentado en el volumen de C. O. Thulin, *Die etruskische Disziplin* I: *Die Blitzlehre*, Göteborgs Högskolas Arsskrift, 11, 1905, págs. I-XV, 1-128; II: *Die Haruspicium*, ibíd., 12, 1906, págs. 1-54; III: *Ritualbücher und zur Geschichte und Organisation der Haruspices:* ibíd., 15, 1909, págs. 1-158.

Los textos de Plinio y Séneca sobre la teoría de los relámpagos dependen de la misma fuente (Caecina). Júpiter tenía a su disposición tres categorías distintas de relámpagos. Los restantes tipos esta-

ban manejados por Juno, Minerva, Vulcano, Marte y Saturno, así como por otras tres divinidades desconocidas para nosotros. Véanse A. Bouché-Leclercq, *op. cit.* IV, págs. 32-61; C. O. Thulin, *Die Blitzlehre*, págs. 47-68; A. Biedl, «Die Himmelsteilung nach der "disciplina etrusca"», *Philologus*, 40 (1931), págs. 199-214; A. Piganiol, «Sur le calendrier brontoscopique de Nigidius Figulus», en *Studies... in honor of A.C. Johnson*, 1951, págs. 79-87; íd., «Les étrusques, peuple d'Orient», págs. 640-641; S. Weinstock, «Libri Fulgurales», *Papers of the British School at Rome*, 19 (1951), págs. 122-142; G. Dumézil, *op. cit.*, págs. 624-635. Las analogías con la doctrina y la técnica orientales han sido estudiadas también por G. Furlani, «Il bidental etrusco e un'inscrizione di Tiglatpilesar I d'Assiria», *SMSR*, 6 (1930), págs. 9-49; íd., «Fulmini mesopotamici, ittiti, greci ed etruschi», *Studii Etruschi*, 5 (1931), págs. 203-231.

Sobre los *libri haruspicini* y el modelo en bronce de Piacenza véanse A. Bouché-Leclercq, *op. cit.*, págs. 61-74; C. O. Thulin, *op. cit.*, vol. II; G. Furlani, «Epatoscopia babilonese ed epatoscopia etrusca», *SMSR*, 4 (1928), págs. 243-285; íd., «Mantica babilonese ed etrusca», en *Tyrrhenica. Saggi di studi etruschi*, 1957, págs. 61-76. Estudio comparativo en *La divination en Mésopotamie et dans les régions voisines*, XIV[e] Rencontre Assyriologique Internationale, 1967; J. Nougayrol, «Haruspicine étrusque et Assyro-babylonienne», *Comptes Rendues de l'Accad. d. Inscriptions*, (1955), págs. 508-517; íd., «Le foie d'orientation BM 50494», *Revue d'Assyriologie*, 62 (1968), págs. 31-50; E. Laroche, «Éléments d'haruspicine hittite», *Revue Hittite et Asianique*, 12 (1952), págs. 19-48; R. Bloch, «Liberté et détermination dans la divination romaine», en *Studi in onore di Luisa Banti*, Roma, 1965, págs. 63 y sigs.; íd., «La divination en Étrurie et à Rome», en *La Divination* I, París, 1968, págs. 197-232.

Las cuarenta divinidades cuyos nombres aparecen inscritos en el modelo de hígado en bronce de Piacenza están probablemente agrupadas en un orden que aún no se ha logrado reconstruir. Conocemos otra clasificación del panteón, concretamente la transmitida por Marciano Minneo Capela en su tratado *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, I, 41-61; se trata de un texto tardío (siglo V d.C.)

cargado de especulaciones griegas y grecorromanas; es, sin embargo, valioso por la presentación clara y detallada de los dioses, que aparecen repartidos entre las dieciséis regiones celestes. (Parece que su fuente principal es una traducción de los rituales etruscos realizada por un contemporáneo de Cicerón, Nigidio Fígulo.) C. O. Thulin, *Die Gotter des Martianus Capella und der Bronzeleber von Piacenza*, Berlín, 1906, no dudaba que existía una cierta correspondencia entre los personajes divinos inscritos en los dieciséis compartimentos del hígado de Piacenza y las dieciséis regiones de Marciano Capela. Sin embargo, S. Weinstock, «Martianus Capella and the cosmic system of the Etruscans», *Journal of Roman Studies*, 36 (1946), págs. 101-129, ha puesto de relieve la notable aportación de la astrología helenística. Un análisis de las tres primeras *regiones*, correspondientes a Júpiter, en G. Dumézil, *op. cit.*, págs. 672-676.

Sobre la demonología y las creencias funerarias, véanse S. Weinstock, «Etruscan Demons», en *Studi in onore di Luisa Banti*, págs. 345-350; C. C. van Essen, *Did Orphic Influence on Etruscan Tomb Painting Exist?*, Amsterdam, 1927; íd., «La Tomba del Cardinale», *Studi Etruschi*, 2 (1928), págs. 83-132; F. de Ruyt, *Charun, démon étrusque de la mort*, Bruselas, 1934; M. Pallottino, «Il culto degli antenati in Etruria ed una probabile equivalenza lessicale etrusco-latino», *Studi Etruschi*, 26 (1958), págs. 49-83, J. M. Blázquez, «Caballos en el infierno etrusco», en *Imagen y Mito*, Cristiandad, Madrid, 1977, págs. 114-158; íd., «Representación de puertas en la pintura arcaica etrusca», en ibíd., págs. 159-179; íd., «La Tumba del Cardenal y la influencia órfico-pitagórica en las creencias etruscas de ultratumba», en ibíd., págs. 180-210.

En algunas escenas de la pintura tumbal aparece un demonio con un libro o un rollo, o disponiéndose a escribir en el mismo. Los escasos caracteres que se ha logrado descifrar indican el nombre y la edad del difunto. Se trata verosímilmente de «una especie de pasaporte para el más allá»; véase F. de Ruyt, *op. cit.*, pág. 160. Sobre las analogías con Egipto, véase § 33 (estado de las cuestiones).

168. Sobre la tríada del Aventino, véanse H. Le Bonniec, *Le culte de Cérès à Rome des origines à la fin de la République*, París, 1958, y G. Dumézil, *Rel. rom. arch.*, págs. 379 y sigs. «El culto del Aventino sería también una prueba de la victoria de la plebe y fruto de uno de los primeros entre los numerosos compromisos que, paso a paso, deberían asegurar a esta clase social la igualdad política y religiosa. Desde comienzos del siglo V, es decir, ya desde su fundación, se habría formado el cuadro clásico: los ediles plebeyos tenían su sede oficial en las dependencias del templo, donde se guardaban los archivos de la plebe, los textos de los plebiscitos y más tarde, por precaución, la copia de los senadoconsultos del orden rival», véase ibíd., pág. 384. Véase también F. Altheim, *La rel. rom. antique*, pág. 186. Es probable que la asociación de las tres divinidades agrarias, dos femeninas y una masculina, proceda de la Magna Grecia; véase G. Dumézil, *op. cit.*, pág. 448.

Con ocasión de las Cerialias, aparte del sacrificio de las cerdas, se practicaba también un «juego» bárbaro: se soltaban en el circo unos zorros «que llevaban atadas a los lomos antorchas encendidas»; véase Ovidio, *Fasti* IV, 679-682. Se discute la interpretación de este rito; véase G. Dumézil, *op. cit.*, pág. 380.

Sobre la etimología de *Liber*, véase E. Benveniste, «Liber et liberi», *Rev. Études Latines*, 14 (1936), págs. 52-58. Sobre el culto, véase A. Bruhl, *Liber pater, origine et expansion du culte dionysiaque à Rome et dans le monde romain*, París, 1953, especialmente págs. 13 y sigs. Las noticias de Agustín sobre las Liberalias, tomadas en parte de Varrón, son analizadas por A. Bruhl, *op. cit.*, págs. 17 y sigs. F. Altheim afirma el origen griego del dios *Liber*; véase *Terra Mater*, Giessen, 1931, págs. 15 y sigs.; véase la crítica de A. Bruhl, *op. cit.*, págs. 23 y sigs. Sobre la *interpretatio graeca* de las Cerealias, véase J. Bayet, «Les "Cerealia", alteration d'un culte latin par le mythe grec», *Revue Belge de Philologie et d'Histoire* (1951), págs. 5-32, 341-366, reproducido en *Croyances et rites dans la Rome antique*, 1971, págs. 89-129.

Sobre las influencias griegas, véanse F. Altheim, *A History*, págs. 34 y sigs., 149 y sigs.; íd., *La rel. rom. antique*, págs. 201 y sigs.; G. Dumézil, *Rel. rom. arch.*, págs. 103 y sigs., 189 y sigs.

Sobre Apolo, véase J. Gagé, *Apollon Romain. Essai sur le culte d'Apollon et le développement du «ritus graecus» à Rome, des origines à Auguste*, París, 1955.

Sobre Venus, véase R. Schilling, *La religion romaine de Vénus depuis les origines jusqu'au temps d'Auguste*, París, 1954; íd., «Les origines de la Vénus romaine», *Latomus*, 17 (1958), págs. 3-26, con respuesta a las críticas de A. Ernout y P. Grimal. Véase también G. Dumézil, *Rel. rom. arch.*, págs. 422-424, 471-474.

Sobre la *evocatio*, véanse V. Basanoff, *Evocatio. Étude d'un rituel militaire romain*, París, 1947; R. Bloch, «Héra, Uni, Junon en Italie centrale», *Comptes rend. de l'Acad. des Inscriptions* (1972), págs. 384-396. Otros ejemplos célebres de *evocatio*: Vertumno, «evocado» de *Volsinii* en el año 264 a.C.; la Tanit púnica de Cartago en el año 146 a.C., por Escipión Emiliano (Macrobio, *Sat.* III, 9).

Sobre los prodigios del año 207 a.C., evocados por Tito Livio, véase J. Cousin, «La crise religieuse de 207 avant J.-C.», *RHR*, 126 (1943), págs. 15-41. La religión durante la segunda guerra púnica es objeto de una brillante presentación en G. Dumézil, *Rel. rom. arch.*, págs. 457-487. Sobre la *transvectio* de Cibeles, véase H. Graillot, *Le culte de Cybèle, mère des dieux, à Rome et dans l'empire romain*, París, 1912, págs. 38 y sigs. Sobre las sodalidades de la diosa y su significación política, véase ibíd., págs. 90 y sigs. Sobre el culto en Roma y en las provincias, véase F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, 1929[4], págs. 17 y sigs., 208 y sigs. Véanse también T. Köves, «Zur Empfang der Magna Mater in Rom», *Historia*, 12 (1963), págs. 321-347; F. Bömer, «Kybele in Rom», *Rheinisches Museum*, 71 (1964), págs. 130-151.

Las fuentes y la bibliografía sobre la cuestión de las Bacanales han sido objeto de un análisis pertinente de A. Bruhl, *Liber Pater*, págs. 82-116; J. Bayet, «Le phénomène religieux dionysiaque» (= *Croyances et rites*, págs. 241-274, acerca del libro de Bruhl); J. Festugière, «Ce que Tite-Live nous apprend des mystères de Dionysos», *Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École Française de Rome*, 66 (1954), págs. 79-99; K. Latte, *op. cit.*, pág. 270, n. 5 (bibliografía); G. Dumézil, *op. cit.*, págs. 511-516.

169. Sobre la prehistoria de los celtas, véanse M. E. Marien, «Où en est la question des champs d'urnes?», *L'Antiquité Classique*, 17 (1948), págs. 413-444; E. Sprockhoff, «Central European Urnfield culture and Celtic La Tène», *Proceedings of the Prehistoric Society* (1955), págs. 257-281; P. Bosch-Gimpera, *El problema indoeuropeo*, México, 1960; G. Devoto, *Origini indoeuropee*, Florencia, 1962, págs. 389 y sigs.; S. Piggott, *Ancient Europe*, Edimburgo, 1963, págs. 215 y sigs., 261-266 excelente bibliografía; íd., *The Druids*, Londres, 1968, págs. 9-24; R. Pittioni, «Das Mittel-Metallikum—Die Frühzeit der indogermanischen Einzenvölker Europas», *Anzeiger d. Öst. Akad. d. Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse*, 5 (1972), págs. 14-29.

De la considerable literatura sobre la historia y la cultura de los celtas, señalaremos: H. Hubert, *Les Celtes*, 2 vols., 1932; A. Grenier, *Les Gaulois*, París, 1945; T. O'Rahilly, *Early Irish History and Mythology*, Dublín, 1946; T. G. E. Powell, *The Celts*, Londres, 1958; J. de Vries, *Kelten und Germanen*, Berna y Munich, 1960; J. Philip, *Celtic Civilization and its Heritage*, Praga y Nueva York, 1962; C. F. C. Hawkes, «The Celts: Report on the study of their culture and their mediterranean relations», en *Rapports et Commentaires, VIII^e Congrès International d'Archéologie Classique*, París, 1963, págs. 3-23; N. Chadwick, *The Celts*, Pelican Books, 1966; véase, sin embargo, S. Piggott, *The Druids*, pág. 193; A. Ross, *Pagan Celtic Britain. Studies in Iconography and Tradition*, Londres, 1967; H. Birkhan, «Germanen und Kelten bis zum Ausgang der Romerzeit», *Öst Akad. d. Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse*, 272 (1970), págs. 1-636; J.-J. Hatt, *Les Celtes et les Gallo-Romains*, Ginebra, París y Munich, 1970, con excelentes ilustraciones.

Los textos griegos y latinos sobre la religión celta han sido editados por J. Zwicker, *Fontes historiae religionis celticae*, 3 vols., Berlín, 1934-1936; selección con traducción alemana en W. Krause, *Die Kelten*, en *Religionsgeschichtliches Lesebuch*, Tubinga, 1929². Véase la bibliografía sobre las restantes fuentes (inscripciones galas, esculturas, estatuas de bronce, representaciones divinas sobre vasos decorados) en P.-M. Duval, *Les dieux de la Gaule*, París, 1976, págs. 129-130.

Obras de conjunto sobre las religiones de los celtas: M.-L. Sjoestedt, *Dieux et héros des Celtes*, París, 1940; J. Vendryès, «La religion

des Celtes», en *Mana. Les religions de l'Europe ancienne* III, París, 1948, págs. 239-320; buen repertorio de dioses; A. y B. Rees, *Celtic Heritage. Ancient Tradition in Ireland and Wales*, Londres, 1961; J. de Vries, *Keltische Religion*, Stuttgart, 1961, traducción francesa: *La religion des Celtes*, París, 1963; A. Ross, *Pagan Celtic Britain*, con excelente bibliografía en págs. 489-503; F. Le Roux, «La religion des Celtes», en *Histoire des Religions*, Encyclopédie de la Pléiade I, 1970, págs. 780-840; P.-M. Duval, *Les dieux de la Gaule*, 1976[2].

Sobre los santuarios protohistóricos y el simbolismo del espacio sagrado, véanse K. Schwarz, «Zum Stand der Ausgrabungen in Spätkeltischen Viereckshanze von Holzhausen», *Jahresbericht d. Bayerische Bodendenkmalpfl* (1962), págs. 21-77; S. Piggott, *Ancient Europe*, págs. 230 y sigs. Sobre el simbolismo del «centro» y la «geografía sagrada» en la Irlanda medieval, véase A. y B. Rees, *Celtic Heritage*, págs. 146 y sigs.

Sobre el culto de los cráneos, véase P. Lambrechts, *L'exaltation de la tête dans la pensée et dans l'art des Celtes*, Brujas, 1954, y especialmente A. Ross, *Pagan Celtic Britain*, págs. 94-171, figs. 25-86 y láminas 1-23; págs. 155 y sigs., continuidad del culto después de la conversión al cristianismo.

170. Sobre el arcaísmo de la cultura céltica y sus paralelos con la India antigua, véanse G. Dumézil, *Servius et la Fortune*, 1942; M. Dillon, «The archaism of Irish tradition», *Proceedings of the British Academy*, 33 (1947), págs. 245-264; íd., «The Hindu Act of Truth in Celtic tradition», *Modern Philology*, 44 (1947), págs. 137-140; íd., «Celt and Hindu», *Vishveshvaranand Indological Journal*, 1 (1963), págs. 1-21; J. E. Caerwyn Williams, «The court poet in Medieval Ireland», *Proc. Brit. Acad.*, 57 (1971), págs. 85-135. Véanse también D. A. Binchy, «The linguistic and historical value of the Irish law tracts», *Proc. Brit. Acad.*, 29 (1943); C. Watkins, «Indo-European metrics and archaic Irish verse», *Celtica*, 6 (1963), págs. 194 y sigs.; R. Schmidt, *Dichtung und Dichtersprache in indogermanischer Zeit*, Wiesbaden, 1967, págs. 61 y sigs. M. Dillon ha replanteado el problema globalmente en su libro póstumo, *Celts and Aryans*, Simla, 1975, págs. 32 y sigs.; morfolo-

gía y sintaxis; págs. 52 y sigs.: poesía cortés y tradición heroica; págs. 95 y sigs.: instituciones sociales; págs. 125 y sigs.: religión. Véanse también H. Hartmann, *Der Totenkult in Ireland*, Heidelberg, 1952; K. H. Jackson, *The Oldest Irish Tradition: A window on the Iron Age*, Cambridge, 1964; H. Wagner, «Studies in the origin of early Celtic tradition», *Eriu*, 26 (1975), págs. 1-26.

Sobre la tripartición social entre los celtas, véase G. Dumézil, *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*, Bruselas, 1958, pág. 11: «Si comparamos los documentos que describen el estado social de la Galia pagana decadente que conquistó César con los textos que nos informan sobre Irlanda poco después de su conversión al cristianismo, advertimos que bajo el **rig* (equivalente fonético exacto del sánscrito *rāj-*, latín *rēg-*) hay una sociedad constituida del modo siguiente: a) dominándolo todo, más fuerte que las fronteras, casi tan supranacional como la casta de los brahmanes, está la clase de los *druidas* (**dru-uid*), es decir, los «muy sabios», sacerdotes, juristas, depositarios de la tradición; b) la aristocracia militar, única propietaria del suelo, la *flaith* irlandesa (véase el galo *vlato-*, alemán *Gewalt*, etc.), propiamente «poder», equivalente semántico exacto del sánscrito *kṣatra*, esencia de la función guerrera; c) los ganaderos, los *bó airig* irlandeses, hombres libres (*airig*) que se definen únicamente como propietarios de vacas (*bó*). T. G. Powell hace suya la demostración de G. Dumézil (*Jupiter, Mars, Quirinus*, págs. 110-123) en su estudio «Celtic origins: A stage in the Enquiry», *J. of the Royal Anthropological Institute*, 78 (1948), págs. 71-79; véase S. Piggott, *The Druids*, pág. 88.

«Los irlandeses concebían la historia de su isla como una sucesión de invasiones; el penúltimo pueblo invasor, el de los Tuatha Dé Danann, "tribus de la diosa Dana", está formado en realidad por los antiguos dioses del paganismo, concretamente los que habían heredado los celtas de sus antepasados indoeuropeos.» El Estado mayor de los Tuatha Dé Danann está formado por el gran dios Dagda, consagrado a la alta magia druídica; por Ogma, el dios campeón; por Lug («el dios de todos los oficios») y por Dian Cecht, el médico, y Goibniu, el herrero. La tercera función en su forma más necesaria, la agricultura, proveedora de alimentos y riqueza, estaba representada

por los anteriores habitantes de la isla, los Fomore, «seres demoníacos a los que vencieron los Tuatha Dé Danann, mataron en gran parte y domesticaron. Al final de aquella guerra, después de su célebre victoria sobre Mag Tuired, los invasores Tuatha Dé Danann decidieron perdonar la vida a los jefes de los vencidos, a cambio de que revelaran los secretos que debían asegurar la prosperidad agrícola y ganadera de Irlanda» (G. Dumézil, *Mythe et Epopée* I, 1968, págs. 289; véase n.° 1, con referencias a los trabajos anteriores). J. de Vries sigue la interpretación de G. Dumézil en *La Religion des Celtes*, págs. 157 y sigs. Véase también M. Dillon, *Celts and Aryans*, págs. 96 y sigs.

Véanse otros ejemplos de tradiciones épicas irlandesas que implican la estructura trifuncional en *Mythe et Epopée* I, págs. 602-612 («Le trio de Macha»), 616-623 («Les trois oppressions de l'île de Bretagne»). Las analogías estructurales entre el mito de las «reinas Medb» y el de la india Mādhavī, hija del rey universal Yayāti, han sido analizadas en el cap. V de *Mythe et Epopée* II, 1971, págs. 331-353. Véase también «Les puits de Nechtan», en ibíd. III, 1973, págs. 27-34.

Sobre el valor del testimonio de César, véase el trabajo útil, aunque hipercrítico, de M. Rambaud, *L'Art de la déformation historique dans les Commentaires de César*, París, 1966², especialmente las páginas dedicadas a la religión (328-333). «Mediante el cuadro que traza de la religión gala, el procónsul, conquistador de la Galia y pontífice máximo en Roma, sugería la política que él mismo siguió» (pág. 333).

Sobre las columnas llamadas de «Júpiter con el gigante», véase W. Müller, *Die Jupitergigantensaulen und ihre Verwandten*, Meisenheim a. Glan, 1975, con rica bibliografía en págs. 113-127. Sobre el simbolismo de la rueda, véanse R. Pettazzoni, «The wheel in the ritual symbolism of some Indo-European peoples», en *Essays on the History of Religions*, Leiden, 1954, págs. 95-109; J. J. Hatt, «Rota flammis circumsepta, à propos du symbole de la roue dans la religion gauloise», *Revue Archéologique de l'Est* (1951), págs. 82-87.

Sobre Dagda, véanse J. Vendryès «*La religion des Celtes*», pág. 263; F. Le Roux, «Notes sur le Mercure celtique», *Ogam*, 4 (1952), págs. 289 y sigs.; J. de Vries, *op. cit.*, págs. 45 y sigs.

Sobre Lug, véase J. Vendryès, «*La religion des Celtes*», págs. 278, 313; J. de Vries, *op. cit.*, págs. 58 y sigs.; P.-M. Duval, *Les dieux de la Gaule*, págs. 27 y sigs.; R. Pettazzoni, «Il dio gallico a tre teste», en *L'onniscienza di Dio*, Turín, 1955, págs. 286-316; R. Lantier, en *Worterbuch der Mythologie* III, págs. 132 y sigs., 138 y sigs., 141 y sigs.

Sobre el Marte galo, véanse J. de Vries, *op. cit.*, págs. 64 y sigs.; P. Lambrechts, *Contributions*, págs. 126 y sigs.; E. Thevenot, *Sur les traces des Mars celtiques entre Loire et Mont Blanc*, Brujas, 1955; F. Benoit, *Mars et Mercure. Nouvelles recherches sur l'interprétation gauloise des divinités romaines*, Aix-en-Provence, 1959.

Sobre Ogmios, véase F. Le Roux, «Le dieu celtique aux liens: de l'Ogmios de Lucien à l'Ogmios de Durer», *Ogam*, 12 (1960), págs. 209-234, que analiza también los trabajos anteriores; J. de Vries, *op. cit.*, págs. 73-79; P.-M. Duval, *Les dieux de la Gaule*, págs. 79-82. En cuanto a Ogma, su nombre «delata una fonética no gaélica, y debe interpretarse como un préstamo del galo Ogmios»; véase M. L. Sjoestedt, «Légendes épiques irlandaises et monnaies gauloises», *Études Celtiques*, 1 (1936), págs. 1-77. Por otra parte, Ogmios parece tomado del griego *ogmos*, «línea, fila, surco», pero este teónimo de origen griego oculta una realidad religiosa céltica.

Se llama al dios Ogma «padre de los ogams», caracteres alfabéticos utilizados particularmente en las trescientas sesenta inscripciones funerarias halladas especialmente en Irlanda y en el País de Gales, que datan de los siglos V y VI. Véanse J. Vendryès, «L'écriture ogamique et ses origines», *Études Celtiques*, 4 (1939), págs. 83-116 (con abundante bibliografía) sobre el empleo aritmético de estos signos, véase L. Gerschel, «Origine et premier usage des caractères ogamiques», *Ogam*, 9 (1959), págs. 151-173; J. Carney, «The invention of the Ogam cipher», *Eriu*, 26 (1975), págs. 53-65.

Sobre «Apolo», véanse J. Vendryès, *op. cit.*, págs. 261 y sigs., 287 (divinidades asociadas a Apolo); F. Le Roux, «Introduction à une étude de l'"Apollon" celtique», *Ogam*, 12 (1960), págs. 59-72; J. de Vries, *Religion des Celtes*, págs. 79-86.

Sobre «Minerva», véanse J. Vendryès, *op. cit.*, págs. 261 y sigs.; J. de Vries, *op. cit.*, págs. 86 y sigs.

171. Sobre los dioses galos citados por Lucano, véanse P.-M. Duval, «Teutates, Esus, Taranis», *Études Celtiques*, 8 (1958-59), págs. 41-58; íd., «Le groupe de bas-reliefs des "Nautae Parisiaci"», *Monuments Piot*, 48 (1956), págs. 78-85; E. Thevenot, «La pendaison sanglante des victimes offertes 2 Esus-Mars», en *Hommages à Waldemar Déonna*, Lieja, 1957, págs. 442-449; J. de Vries, *op. cit.*, págs. 53 y sigs., 105 y sigs.; F. Le Roux, «Des chaudrons celtiques à l'arbre d'Esus, Lucain et les Scholies Bernoises», *Ogam*, 7 (1955), págs. 33-58; íd., «Taranis, dieu celtique du Ciel et de l'orage», *Ogam*, 10 (1958), págs. 30-39; 11 (1959), págs. 307-324; A. Ross, «Esus et les trois "grues"», *Études Celtiques*, 9 (1960-61), págs. 405-438; J. J. Hatt, «Essai sur l'évolution de la religion gauloise», *Revue des Études Anciennes*, 67 (1965), págs. 80-125 (reconstrucción sistemática poco convincente).

Las glosas medievales conservadas en *Commenta Bernensis* son contradictorias. Teutates es identificado con Mercurio y, en otro pasaje, con Marte; Esus con Marte y Mercurio, Teutates con Dis Pater y con Júpiter.

Sobre el tema del rey irlandés que perece en un incendio de la casa y termina ahogándose en una tinaja, véase C. Rammoux, «La mort sacrificielle du Roi», *Ogam*, 6 (1954), págs. 209-218.

Análisis lingüístico e histórico-cultural de Taranis en H. Birkhan, *Germanen und Kelten*, págs. 311 y sigs.

Sobre Cernunnos véanse P. P. Bober, «Cernunnos: Origin and transformation of celtic divinity», *American Journal of Archaeology*, 55 (1951), págs. 13-51; J. de Vries, *op. cit.*, págs. 112 y sigs. (con bibliografía); A. Ross, *Pagan Celtic Britain*, págs. 180 y sigs. Sobre la escena grabada en Val Cammonica, véase F. Altheim y E. Trautmann, «Keltische Felsbilder der Val Carnmonica», *Mitt. d. dt. archaeologischen Instituts, röm. Abt.*, 54 (1939), págs. 1 y sigs. Sobre el simbolismo religioso del ciervo, véase M. Eliade, *Images et Symboles*, pág. 216; íd., *De Zalmoxis à Gengis Khan*, págs. 146 y sigs. (con bibliografía); O. Höfler, *Siegfried, Arminius und die Symbolik*, Heidelberg, 1960, págs. 32 y sigs. y nn. 66-94; H. Birkhan, *op. cit.*, págs. 453-557. Sobre los ritos en que se utilizan máscaras de ciervo, en la Europa cristiana, véase W. Liungmann, *Traditionswanderungen: Euphrat-Rhein*, Helsinki, 1937, págs. 735 y sigs.

Sobre las *Matres* y *Matronae*, véanse J. Vendryès, *op. cit.*, págs. 275 y sigs., 288, n. 9; J. de Vries, *op. cit.*, págs. 122 y sigs.; P.-M. Duval, *Les dieux de la Gaule*, págs. 55 y sigs.; A. Ross, *op. cit.*, págs. 265 y sigs.

M. L. Sjoestedt había subrayado la importancia de la unión ritual del dios-jefe y de la diosa-madre el día de Año Nuevo (*Samain*), «cuando renace el año celta»; este *hieros gamos* era «la garantía de la vitalidad sin cesar renaciente de la tribu»; véase *Dieux et héros des Celtes*, pág. 57. El tema del *hieros gamos* entre los soberanos irlandeses y la diosa territorial (epifanía de la Tierra Madre) ha sido abundantemente tratado por los estudiosos de la cultura celta. Véanse, en definitiva, P. Mac Cana, «Aspects of the theme of king and goddess in Irish literature», *Études Celtiques*, 7 (1956), págs. 76-114, 356-413; 8 (1958), págs. 59-65; R. Bromwich, «Celtic dynastic themes and the Breton lays», *Études Celtiques*, 9 (1960), págs. 439-474; A. Ross, *op. cit.*, págs. 292 y sigs. Véanse también los trabajos de A. C. L. Brown y A. K. Coomaraswamy citados *infra*.

F. R. Schröder fue el primero en llamar la atención sobre un pasaje de la *Topographia Hibernica* (*c.* 1185) de Geraldo Cambrense: entre los Kenelcunil, tribu del Ulster, el rey se empareja con una yegua blanca en presencia de sus súbditos. A continuación se da muerte al animal, se cuecen sus carnes y con el contenido del caldero se prepara un baño para el rey. Entonces éste come de la carne y bebe del líquido en que se ha bañado, directamente con la boca; véase «Ein altirischer Kronungsritus und das indogermanische Rossopfer», *Zeit. f. Celtische Philologie*, 16 (1927) págs. 310-312. Schröder había comparado este rito de consagración real con el *aśvamedha* (véase § 73). El problema ha sido replanteado, en la perspectiva característica de G. Dumézil, por J. Puhvel, «Aspects of equine functionality», en *Myth and Law among the Indo-Europeans*, 1970, págs. 159-172 (véase, sin embargo, G. Dumézil, *Fêtes romaines d'été et d'automne*, págs. 216-219.

Sobre Epona y Rhiannon, véase H. Hubert, «Le mythe d'Epona», en *Mélanges Vendryès*, París, 1925, págs. 187 y sigs.; P. Lambrechts, «Epona et les Matres», *L'Antiquité Classique*, 19 (1950), págs. 103 y sigs.; J. Gricourt, «Epona-Rhiannon-Macha», *Ogam*, 6 (1954), págs. 25-

40, 75-86, 165-188 (el mito de Rhiannon, equivalente británico de Epona, corresponde en Irlanda al de Macha). Al igual que Gricourt, J. Puhvel estima que las diosas territoriales poseían originalmente rasgos hipomorfos; véase «Aspects...», págs. 165 y sigs. G. Dumézil había reconocido en las tres Macha una «vidente», una «guerrera» y una «labradora-madre»; dicho de otro modo, representaban las tres funciones sociales, sacerdotal, guerrera y productora; véase «Le trio des Macha», en *Mythe et Épopée* I, págs. 602-612.

En una de las versiones de la «horrible vieja y el joven héroe», el hada (= diosa) explica el significado del beso que provoca su metamorfosis: «Igual que al principio me viste fea y enseguida bellísima, así resultará tu reinado. No puedes conquistarlo sin lucha, pero al final resulta espléndida y agradable la soberanía». Sobre este tema, véase A. Coomaraswamy, «On the loathly bride», *Speculum*, 20 (1945) págs. 391-404 (estudio comparativo con utilización especialmente de las fuentes indias). A. C. L. Brown ha analizado extensamente el tema de la «horrible hada que representa la soberanía» en los romances bretones del Grial; véase el cap. VII de su obra *The Origins of the Grail Legend*, Cambridge, 1943.

Sobre la importancia religiosa de la mujer entre los celtas y los antiguos germanos, véase H. Birkhan, *Germanen und Kelten*, págs. 487 y sigs.

172. La mayor parte de las noticias sobre la condición y las ceremonias de los druidas galos dependen de la *Historia* de Posidonio (libro XXIII). Esta obra se ha perdido, pero Estrabón (63 a.C.-21 d.C.), Diodoro de Sicilia (que escribió por los años 60-30 a.C.), Ateneo (siglo II d.C.) y Julio César (que contó además con otras fuentes) tomaron y resumieron de ella extensos pasajes. J. J. Tierney ha logrado identificar estos préstamos en su estudio «The Celtic ethnography of Posidonius», *Proc. of the Royal Irish Acad.*, 60 (1959-1960), págs. 180-275 (los textos se recogen en págs. 225-246, con traducción inglesa en págs. 247-275). Sobre la importancia de Posidonio para la etnología de los celtas, véase también A. Momigliano, *Alien Wisdom. The Limits of Hellenization*, Cambridge, 1975, págs. 67 y sigs.

Contamos también con algunos datos transmitidos por Plinio, *Nat. Hist.*, XVI, 249, y comentarios de autores tardíos (siglos I-IV d.C.) que constituyen, según expresión de Nora Chadwick, «la tradición alejandrina»; véase *The Druids*, Cardiff y Connecticut, 1966; véase también S. Piggott, *The Druids*, 1968, págs. 88 y sigs.

Existe una abundante literatura sobre los druidas, en gran parte inutilizable. El libro de T. D. Kendrick, *The Druids: A Study in Keltic Prehistory*, Londres, 1927, debe mencionarse por su perspectiva ultrapositivista; según este autor, los druidas eran «brujos»; véanse las observaciones pertinentes de F. Le Roux, «Contribution à une définition des druides», *Ogam*, 12 (1960), págs. 475-486, especialmente 476 y sigs. Se consultará también: J. de Vries, «Die Druiden», *Kairos*, 2 (1960), págs. 67-82; id., *La religion des Celtes*, págs. 212 y sigs.; F. Le Roux, *Les Druides*, París, 1961; N. Chadwick, *op. cit.*; S. Piggott, *The Druids* (todas estas obras incorporan bibliografías muy completas; el libro de S. Piggott, págs. 123 y sigs., contiene además la historia de la imagen romántica de los druidas a partir del siglo XVII).

Las noticias transmitidas por César son las más valiosas, ya que durante su consulado en la Galia, pudo comprobar personalmente la autoridad espiritual y el poder político de que disfrutaban los druidas. Por otra parte, eran numerosos en Roma los que conocían la Galia, que en consecuencia hubieran podido acusarle de exageración.

Las literaturas vernáculas de Gran Bretaña e Irlanda constituyen una fuente inestimable para el conocimiento de la institución de los druidas. Véanse los trabajos de M. Dillon, D. A. Binchy, J. E. C. Williams y K. H. Jackson, citados *supra* (§ 170), así como de F. Le Roux, *Les druides*. La diferencia, que indican varios autores clásicos, entre druidas, bardos y *vates* no está atestiguada entre los celtas insulares; véase F. Le Roux, *op. cit.*, págs. 14 y sigs.

César escribe que la doctrina de los druidas «fue elaborada en Bretaña, y de allí, según se cree, pasó a la Galia; aún hoy, la mayor parte de quienes desean conocer mejor esta doctrina marchan allá para instruirse» (BG VI, 13,11 y sigs.). Esta observación ha dado lugar a diversas hipótesis extravagantes (algunas han sido recogidas por J.

de Vries, *op. cit.*, págs. 218-220). Pero la de los druidas es una institución celta heredada, tanto en la Galia como en Gran Bretaña, de un pasado común; De Vries analiza las razones que parecen adivinarse tras esta noticia de César.

César añade que las gentes acudían al «lugar consagrado del territorio de los carnutos» de todas partes, para dirimir allí sus querellas. Teniendo en cuenta, sin embargo, que los procesos de los particulares se debatían generalmente ante los druidas de las comunidades respectivas, es verosímil que se tratara de conflictos políticos entre las tribus. La asamblea del *locus consecratus* constituía una instancia «supranacional»; véanse H. Hubert, *Les Celtes* II, pág. 227; J. de Vries, *Rel. des celtes*, págs. 215-216.

Sobre la prohibición de poner por escrito las tradiciones sagradas, véanse M. Winternitz, *Geschichte d. indischen Litteratur* I, Leipzig, 1908, pág. 31; G. Dumézil, «La tradition druidique et l'écriture, le Vivant et le Mort», *RHR*, 122 (1940), págs. 125-133; S. Gandz, «The Dawn of Literature», *Osiris*, 7 (1969), págs. 261 y sigs. Sobre la transmisión oral en Irlanda, véanse D. A. Binchy, «The Background to Early Irish Literature», *Studia Hibernica*, 1 (1961), págs. 21 y sigs.; A. y B. Rees, *Celtic Heritage*, págs. 20 y sigs.

Sobre el *locus consecratus* y los templos, véanse F. Le Roux, *Les Druides*, págs. 109 y sigs.; J. de Vries, *Rel. des Celtes*, págs. 201 y sigs. (con bibliografía); R. Lantier, en *Worterbuch d. Mythologie* II, págs. 147 y sigs. Sobre el culto, véase J. de Vries, *op. cit.*, 228 y sigs. (sacrificios), págs. 233 y sigs. (fiestas); R. Lantier, *op. cit.*, págs. 151 y sigs.

Sobre las diversas significaciones del sacrificio humano, véase M. Eliade, *De Zalmoxis à Gengis Khan*, págs. 56 y sigs.

Sobre las analogías entre las concepciones religiosas de los celtas y las de los geto-dacios, véanse §§ 178-79.

173. Para la interpretación de los grabados rupestres escandinavos, véanse O. Almgren, *Nordische Felszeichnungen als religiose Urkunden*, Francfort, 1934; edición sueca de 1926; P. Gelling y H. E. Davidson, *The Chariot of the Sun and other Rites and Symbols of the Northern Bronze Age*, Nueva York, 1969, págs. 9-116.

Las principales fuentes para la religión germánica han sido recopiladas, con traducción alemana, por W. Baetke, *Die Religion der Germanen in Quellenzeugnissen*, 1937. Los textos originales han sido publicados por F. R. Schröder, *Quellenbuch zur germanischen Religionsgeschichte*, 1933. La mejor edición comentada del pequeño tratado de Tácito se debe a R. Much, *Die Germania des Tacitus*, Heidelberg, 1937, 1959².

Puede verse un análisis sucinto de las fuentes medievales —*Edda*, sagas, *Edda* de Snorri Sturlusson (*c.* 1179-1241) y *Gesta Danorum* de Saxo Grammaticus (nacido en 1150)— en la obra de E. O. G. Turville-Petre, *Myth and Religion of the North*, Londres, 1964, págs. 1-34, 278-90, 321-23 (véanse págs. 321-323, con referencias bibliográficas a las distintas ediciones y traducciones).

Hemos utilizado las traducciones de F. Wagner, *Les poèmes héroïques de l'Edda*, París, 1929, y *Les poèmes mythologiques de l'Edda*, Lieja, 1936. Véanse también C. A. Mastrelli, *L'Edda*, traducción íntegra ricamente comentada, Florencia, 1952; J. I. Young, *The Prose Edda of Snorri Sturlusson*, Berkeley, 1966; H. A. Bellows, *The Poetic Edda*, Nueva York, 1968.

Los mejores estudios de conjunto son los de W. Betz, «Die altgermanische Religion», en W. Stammler, *Deutsch Philologie im Auf riss*, 1957, cols. 2.467-2.556; J. de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte* I-II, Berlín, 1956-1957²; E. O. G. Turville-Petre, *Myth and Religion of the North*, 1964. También debemos estudios pertinentes a H. Birkhan, *Germanen und Kelten bis zum Ausgang der Romerzeit*, Viena, 1970, especialmente págs. 250-343 (el dios celeste entre los germanos y los celtas).

G. Dumézil ha abordado en diversas ocasiones el estudio comparativo de la religión germánica en la perspectiva indoeuropea; véanse *Les dieux des Germains*, 1959; *Loki*, 1948, edición alemana revisada en 1959; *La Saga de Hadingus*, 1953, 1970², bajo el título: *Du mythe au roman*; *Les dieux souverains des Indo-Européens*, 1977, págs. 86 y sigs. Véanse también E. Polomé, «The Indo-European component in Germanic religion», en J. Puhvel (comp.), *Myth and Law among the Indo-Europeans*, Berkeley, 1970, págs. 55-82; U. Strutynski,

«History and structure in Germanic Mythology: Some thoughts on Einar Haugen's critique of Dumézil», en C. J. Larson, *Myth in Indo-European Antiquity*, Berkeley, 1974, págs. 29-50; véase E. Polomé, «Approaches to Germanic mythology», en ibíd., págs. 51-65.

Muy distinta es la orientación que sigue K. Helm, *Altgermanische Religionsgeschichte* I, 1913; II, 1-2, 1937-1953; véase la discusión metodológica con G. Dumézil, *Les dieux des Germains*, pág. 38, con referencias bibliográficas. Véanse también P. Buchholz, «Perspectives for historical research in Germanic religion», *HR*, 8 (1968), págs. 111-138 (resistencia con respecto a la postura de G. Dumézil, pág. 114, n. 7); W. Baetke, *Das Heilige in Germanischen*, 1942; R. L. M. Derolez, *Les dieux et la religion des Germains*, París, 1962; H. R. Ellis Davidson, *Gods and Myths of Northern Europe*, Harmondsworth, 1964.

A. Closs ha presentado en una serie de estudios la religión germánica desde la perspectiva de la etnología histórica; véanse «Neue Problemstellungen in der germanische Religionsgeschichte», *Anthropos*, 29 (1934), págs. 477-496; «Die Religion des Semonenstammes», *Wiener Beitrage zur Kulturgeschichte und Linguistik*, 4 (1936), págs. 549-674; «La religión de los germanos desde el punto de vista etnológico», en *Cristo y las religiones de la tierra* II, Madrid, 1968, págs. 255 y sigs.; «Historische Ethnologie und Germanistik: Das Gestaltproblem in der Volkerkunde», *Anthropos*, 51 (1956), págs. 833-891.

Sobre la cosmogonía, véanse F. R. Schröder, «Germanische Schopfungsmythen I-II», *Germanisch-Romanische Monatschrift*, 19 (1931), págs. 1-26, 81-99; J. de Vries, *Altgerm. Relig.* II, págs. 359-371; íd., «Ginnungagap», *Acta Philologica Scandinavica*, 5 (1930-34), págs. 41-66. Véanse también K. Schier, «Die Erdschopfung aus dem Urmeer und die Kosmogonie der Volospa», en *Marchen, Mythos, Dichtung. Festschrift Friedrich von der Leyen*, Munich, 1963, págs. 303-334 (estudio comparativo con abundante documentación); B. Lincoln, «The Indo-European myth of creation», *HR*, 15 (1976), págs. 121-145. Véanse también las bibliografías citadas en §§ 73, 75 y 76.

Sobre la creación de la primera pareja humana, véanse J. de Vries, *Altgerm. Rel.*, 268 y sigs.; K. Helm, «Weltwerden und Weltvergehen in altgermanischer Sage, Dichtung u. Religion», *Hessische Blat-*

*ter für Volkskunde*, 38 (1940), págs. 1-35, con abundante bibliografía; O. Höfler, «Abstammungstraditionen», en *Reallexikon der germanischen Altertumskunde* I, págs. 18-29. Sobre la antropogonía a partir de árboles, véase G. Bonfante, «Microcosmo e macrocosmo nel mito indoeuropeo», *Die Sprache*, 5 (1959), págs. 1-8.

174. Las principales fuentes sobre la guerra de los Ases y los Vanes son: *Voluspá*, 21-24; *Skaldskaparmal*, cap. IV; *Ynglingasaga* I, 2,4-5; Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum* I, 7. Han sido traducidas y comentadas por G. Dumézil, *Tarpeia*, 1947, págs. 253-269; *Les dieux des germains*, págs. 10-14. La interpretación de esta guerra como «historicización» de un poema mitológico indoeuropeo se debe a G. Dumézil, *Tarpeia*, págs. 247-291; *Loki*, 1948, págs. 97-106; *L'héritage indo-européen a Rome*, 1949, págs. 125-142; *Les dieux des Germains*, págs. 3-37. La interpretación ha sido aceptada por J. de Vries, *Altgerm. Rel.* II, págs. 208-214, y W. Betz, «Die altgerm. Rel.», col. 2475.

Sobre Odín-Wotán, véanse los estudios de J. de Vries, *op. cit.* II, págs. 27-106; W. Betz, *op. cit.*, cols. 2485-2495 (ambas obras incluyen excelentes bibliografías), y G. Dumézil, *Les dieux des Germains*, págs. 40-64. Véanse también G. Dumézil, *Les dieux souverains des Indo-Européens*, págs. 189-199; E. O. G. Turville-Petre, *op. cit.*, págs. 35-74; R. L. M. Derolez, *op. cit.*, págs. 70-91; E. Davidson, *op. cit.*, págs. 48-72, 140-157. R. L. Auld, «The psychological and mythic unity of the God, Odhinn», *Numen*, 33 (1976), págs. 144-160, ha propuesto una interpretación psicológica. J. de Vries, *Contributions to the Study of Odhin, especially in his Relation to Agricultural Practices in Modern Popular Lore*, Helsinki, 1931, ha demostrado el peligro que supone explicar la religión de los antiguos germanos a la luz del folclore; véase especialmente, ibíd., págs. 62-63.

Los romanos homologaron a Odín-Wotán con Mercurio, mientras que los germanos tradujeron *dies Mercurii* por «día de Wotán». No están claras las razones de esta homologación. Se ha mencionado el hecho de que Odín era, al igual que Mercurio, el protector de los comerciantes. Por otra parte, Mercurio era el dios psicopompo por excelencia, y Odín terminó por asimilar las fun-

ciones de un dios de los muertos. Pero lo que más aproxima a ambas divinidades son sus facultades «espirituales», y en especial su dominio de los poderes mágicos y sus relaciones con las técnicas ocultas (véase § 92). Sobre Odín suspendido del árbol cósmico, véanse A. G. Hamel, «Odhinn hanging on the tree», *Acta Philologica Scandinavica*, 7 (1932), págs. 260-288; K. Reichardt, «Odin am Galgen», en *Wächter und Hüter. Festschrift für Hermann J. Weigand*, 1957, págs. 15-28. El autosacrificio de Odín y la adquisición de la sabiduría oculta son temas analizados por J. Fleck, «Odhinn's self-sacrifice-A new interpretation I: The ritual inversion», *Scandinavian Studies*, 43 (1971), págs. 119-142; II: «The ritual landscape», ibíd. 43 (1971), págs. 385-413.

Sobre el culto de Odín-Wotán, véanse J. de Vries, *Altgerm. Rel.* II, págs. 48 y sigs.; E. O. G. Turville-Petre, *op. cit.*, págs. 64 y sigs., 70 y sigs. Sobre los sacrificios humanos en honor de Odín, véase *ibíd*, págs. 48 y sigs.; véase también J. L. Sauvé, «The divine victim: Aspects of human sacrifice in Viking Scandinavia and Vedic India», en *Myth and Law among the Indo-Europeans*, Berkeley, 1970, págs. 173-191.

Sobre el chamanismo entre los antiguos germanos, véase M. Eliade, *Le Chamanisme*, 2.ª ed., págs. 299-305. Véanse también P. Buchholz, *Schamanische Zuge in der altisländischen Ueberlieferung*, Saarbrücken, 1968; A. Closs, «Der Schamanismus bei den Indoeuropaern», en *Gedenschrift für Wilhelm Brabdenstein*, Innsbruck, 1968, págs. 289-302, especialmente 298 y sigs.; K. Hauck, *Goldbrakteaten aus Sievern*, Munich, 1970, págs. 444 y sigs. Contra las interpretaciones «chamanistas» de Odín, véase J. Fleck, «The knowledge-criterion in the Grimmismál: The case against "Shamanism"», *Arkiv för nordisk Filologi*, 86 (1971), págs. 49-61.

Las fuentes sobre Sleipnir, el caballo de ocho patas, y los dos cuervos han sido analizadas por J. de Vries, *op. cit.* II, págs. 63 y sigs.; E. O. G. Turville-Petre, *op. cit.*, págs. 57 y sigs. Véase también E. Davidson, *Gods and Myths*, págs. 145 y sigs.

Sobre el *seidhr*, véanse M. Eliade, *Le Chamanisme*, 2.ª ed., págs. 303 y sigs.; P. Buchholz, *Schamanistische Züge*, págs. 43 y sigs.

Sobre las restantes versiones del mito de Kvasir, véanse R. L. M. Derolez, *op. cit.*, págs. 87 y sigs.; E. O. G. Turville-Petre, *op. cit.*, págs. 45 y sigs.

Sobre Yggdrasill, el árbol cósmico y el simbolismo del centro del mundo, véanse J. de Vries, *Altgerm. Rel.* II, pág. 380; M. Eliade, *Le Chamanisme*, págs. 211-225. Véase también E. O. G. Turville-Petre, *op. cit.*, pág. 279.

Al igual que las Hilanderas (*klothes*) o las *moirai* (véase § 87), las Nornes «hilan» la suerte de los hombres; véase M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones* I, Madrid, Cristiandad, 1974, págs. 58 y sig. Los nombres que designan el destino (viejo escandinavo *urdh*, anglosajón *wyrd*, alemán *wurd*) se emparentan con el latín *vertere*, «girar». Sobre el destino, la diosa del destino y las Nornes, véase J. de Vries, *Altgerm. Rel.* I, págs. 267 y sigs.

175. Sobre la *wut*, «furor», y sus análogos indoeuropeos —la *ferg* céltica, la *mēnis* de los héroes homéricos—, véase G. Dumézil, *Horace et les Curiaces*, París, 1942, págs. 16 y sigs. Sobre las iniciaciones de los jóvenes guerreros en las sociedades indoeuropeas, véase G. Dumézil, ibíd., págs. 34 y sigs.; véase M. Eliade, *Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation*, París, 1959, págs. 174 y sigs. Sobre los *berserkir*, véanse las bibliografías recopiladas en ibíd., págs. 174-182, nn. 1-11; K. von See, «Berserker», *Zeitschrift für deutsche Wortforschung*, 2 (1961), págs. 129-135; A. M. Arent, «The heroic pattern: Old Germanic helmets», en E. C. Polomé (comp.), *From Old Norse Literature and Mythology: A Symposium*, Austin, Tex. 1969, págs. 130-199; M. Eliade, «Les Daces et les loups», en *De Zalmoxis à Gengis Khan*, 1970, págs. 13-30; M. R. Gerstein, «Germanic Warg: The outlaw as Werwolf», en *Myth in Indo-European Antiquity*, págs. 131-156.

Sobre la licantropía ritual, véase M. Eliade, *De Zalmoxis à Gengis Khan*, págs. 26 y sigs.

Sobre las analogías entre los *berserkir* y los jóvenes *hamatsa* —miembros de la sociedad de caníbales entre los kwakiutl— véanse G. Dumézil, *Horace et les Curiaces*, págs. 42 y sigs.; *De Zalmoxis a Gengis Khan*, págs. 26 y sigs.

Sobre las valkirias y el Valhalla, véase documentación y bibliografía en J. de Vries, *Altgerm. Rel.* II, págs. 58 y sigs.; véase también H. R. E. Davidson, *Gods and Myths*, págs. 61 y sigs.

176. Sobre Tyr (*Tiwaz, Ziu), véase J. de Vries, *Altgerm. Rel.* II, págs. 13 y sigs. Los germanistas suelen insistir en la función de Tyr como dios de la guerra; véanse R. L. M. Derolez, *op. cit.*, págs. 107 y sigs.; H. R. E. Davidson, *op. cit.*, págs. 57 y sigs. Sobre el aspecto judicial de Tyr y sus relaciones con las asambleas pacíficas (*thing*) de los germanos, véanse J. de Vries, *op. cit.* II, págs. 13 y sigs.; G. Dumézil, *Les dieux des Germains*, págs. 68 y sigs.; íd., *Les dieux souverains*, págs. 196 y sigs.

En el capítulo IX de la *Germania* escribe Tácito que los principales dioses de los germanos son Mercurio, Marte y Hércules, es decir, Wotán-Odín, Tyr (Tiwaz) y Thorr (Donar). En el capítulo XXXIX, al presentar a los semnones, tribu principal del pueblo de los suevos, el historiador romano narra que, en una época indeterminada, los delegados de la población sueva se reunieron en un bosque sagrado; allí inmolaron víctimas humanas a un dios que Tácito designa como *regnator omnium deus*. Desde hace un siglo vienen intentando los investigadores probar que ese dios supremo era Tyr o Wotán; véase la historia de la controversia en R. Pettazzoni, «Regnator omnium deus», en *Essays on the History of Religion*, Leiden, 1954, págs. 136-150; el texto italiano apareció en *SMSR*, 19-20 (1943-1946), págs. 142-156, especialmente 137 y sigs.; confróntese H. Hommel, «Die Hauptgottheiten der Germanen bei Tacitus», *ARW*, 37 (1941), págs. 144-173; J. de Vries, *Altgerm. Relig.* II, págs. 32 y sigs.; M. Eliade, *Images et Symboles*, 1952, págs. 136 y sigs. Pettazzoni rechaza las dos interpretaciones (Tyr o Wotán); para el investigador italiano se trata de un *numen* impersonal del bosque sagrado (*op. cit.*, pág. 145). Hay que tener en cuenta, sin embargo, el hecho de que los suevos constituían la tribu más importante de los herminones, epónimo derivado de Irmin-Hermin; véase A. Closs, «Die Religion des Semnonestammes», págs. 653 y sigs. Por otra parte, Rodolfo de Fulda, autor de la *Translatio S. Alexandri*, texto redactado entre los años 863-865, escribe que los sajo-

nes veneraban una gran columna de madera a la que daban en su lengua el nombre de Irminsul, y en latín el de *universalis columna*, pues sostenía el mundo entero. Véanse otras referencias a Irmin e Irminsul en R. Meissmer, «Irminsul bei Widukind von Corvey», *Bonner Jahrbucher*, 139 (1934), págs. 34-335; H. Lowe, «Die Irminsul und die Religion der Sachsen», *Deutsches Archiv für Geschichte des Mittelalters*, 5 (1942), págs. 1-22. Irmin era, por tanto, un dios celeste; en efecto, numerosas poblaciones arcaicas representan a su dios celeste y supremo en una columna que, simbólicamente, sostiene el cielo. Siguiendo a otros autores, H. Lowe identifica a Irmin con el *regnator omnium deus* (*op. cit.*, pág. 15). En consecuencia, los germanos adoraban a un dios celeste y supremo llamado Irmin o Tiwaz-Ziu (véase H. Hommel, *op. cit.*, pág. 151), dios que más tarde fue suplantado por Wotán-Odín. Véase el excelente análisis de W. Müller, *Die Jupitergigantensäulen und ihre Verwandtes*, Meisenheim am Glan, 1975, págs. 88 y sigs.

Sobre Thorr, véanse J. de Vries, *Altgerm. Relig.* II, págs. 107 y sigs.; G. Dumézil, *Les dieux des Germains*, págs. 67 y sigs., íd., *L'idéologie tripartie des Indo-Européens*, págs. 54 y sigs.; íd., *Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*, 1956, págs. 69 y sigs.; E. O. G. Turville-Petre, *op. cit.*, págs. 75 y sigs.; F. R. Schröder, «Thór, Indra, Herakles», *Zeitschrift f. deutsche Philologie*, 76 (1957), págs. 1 y sigs. Véase también H. R. E. Davidson, «Thor's Hammer», *Folklore*, 74 (1963).

La bibliografía sobre Baldr es extensísima; véanse J. de Vries, *op. cit.* II, págs. 214-238; W. Betz, «Die altgerm. Religion», cols. 2502-2508; G. Dumézil, *Les dieux des Germains*, págs. 93 y sigs.; O. Höfler, «Balders Bestattung und die nordische Felszeichnungen», *Anzeiger der Oesterreichischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse*, 88 (1951), págs. 343-372; E. O. G. Turville-Petre, *op. cit.*, págs. 196 y sigs. La interpretación de Baldr como genio de la fecundidad agraria, propuesta por Mannhardt y Frazer, ha sido aceptada por F. R. Schröder, «Balder und der zweite Merseburger Spruch», *Germanisch-Romanische Monatschrift*, 34 (1953), págs. 166-183; esta teoría ha sido criticada por J. de Vries, «Der Mythos von Balders Tod», *Archiv för Nordisk Fi-*

*lologi*, 70 (1955), págs. 41-60 (pero la interpretación de J. de Vries — la muerte de Baldr como mito correspondiente a un rito de iniciación de los jóvenes guerreros— no ha sido aceptada por G. Dumézil; véase *Les dieux des Germains*, pág. 104). Se hallará un análisis exhaustivo del tema del *mistilteinn* en J. Z. Smith, «When the bough breaks», *HR*, 12 (1973), págs. 342-372, especialmente 350-370. A partir de S. Bugge, numerosos investigadores han comparado a Baldr con Cristo; véanse R. L. M. Derolez, *op. cit.*, 126 y sigs.; E. O. G. Turville-Petre, *op. cit.*, 119 y sigs. Para G. Dumézil, Baldr revela la función de Tyr («este Mitra escandinavo degenerado»); véase *Les dieux des Germains*, pág. 93.

Sobre otro dios de la clase de los Ases, Heimdallr, tenemos sólo documentación fragmentaria. Es guardián de los dioses y está dotado de clarividencia; nació de nueve madres. Existe hostilidad entre Heimdallr y Loki, y cuando llegue el fin del mundo se matarán uno a otro. Las fuentes sobre Heimdallr han sido analizadas por B. Pering, *Heimdall*, 1941; véanse J. de Vries, *Altgerm. Relig.* II, págs. 238 y sigs.; íd., «Heimdallr, dieu énigmatique», *Études Germaniques*, 10 (1955), págs. 257-268. Se consultará el libro de A. Ohlmarks, *Heimdall und das Horn*, Upsala, 1937, por su excelente documentación; su explicación naturalista (Heimdallr = el sol; el cuerpo = la luna) es ingenua. G. Dumézil interpreta a Heimdallr como un «dios de los comienzos», análogo a Vayu y Jano; véase «Remarques comparatives sur le dieu scandinave Heimdallr», *Études Celtiques* (1959), págs. 263-282.

177. Sobre los dioses Vanes, véanse J. de Vries, *op. cit.* II, págs. 163-208, 307-313; W. Betz, *op. cit.*, cols. 2508-2520; G. Dumézil, *Les dieux des Germains*, págs. 117-127; E. O. G. Turville-Petre, *op. cit.*, págs. 156-179, 325 (bibliografía).

Sobre Nerthus-Njördhr, véanse H. Birkhan, *Germanen und Kelten*, págs. 544 y sigs.; E. Polomé, «A propos de la déesse Nerthus», *Latomus*, 13 (1954), págs. 167 y sigs.; G. Dumézil, *La saga de Hadingus, du mythe au roman*, 1953, nueva edición aumentada: *Du mythe au roman*, 1970, donde el autor demuestra que Hadingus es un plagio épico de Njördhr y sus mitos, véase también «Njordhr, Nerthus et le

folklore scandinave des génies de la mer», *RHR*, 147 (1955), págs. 210-226, estudio recogido en *Du mythe au roman*, págs. 185-196.

Sobre Freyr y Frigg, véase la bibliografía relativa a los dioses Vanes y los estudios de J. de Vries, *op. cit.* II, págs. 302 y sigs.; R. L. M. Derolez, *op. cit.*, págs. 139 y sigs.; H. R. E. Davidson, *op. cit.*, págs. 92-127.

Hay una extensa bibliografía sobre Loki. Las teorías formuladas hasta 1931 fueron revisadas por J. de Vries, *The Problem of Loki*, Helsinki, 1933, págs. 10-22; véase también, íd., *Altgerm. Relig.* II, págs. 255 y sigs. J. de Vries compara a Loki con el «artero» (*trikster*), figura característica de la mitología norteamericana. F. Ström, *Loki. Ein mythologischer Problem*, Göteborg, 1956, ve en este dios una hipóstasis de Odín, su «hermano de leche». Utilizando los documentos folclóricos escandinavos, A. B. Rooth, *Loki in Scandinavian Mythology*, Lund, 1961, concluye que la figura original de Loki era la araña (*locke*, en sueco dialectal). Véanse también J. de Vries, «Loki... und kein Ende, en Festschrift für F. R. Schroder», Heidelberg, 1959, págs. 1 y sigs.; A. Closs, «Loki und die germanische Frommigkeit», *Kairos*, (1960), págs. 89-100. G. Dumézil ha dedicado a este problema una obra importante *Loki*, 1948, de la que apareció una segunda edición en alemán considerablemente aumentada en el año 1959. Véase también *Les dieux des Germains*, págs. 94 y sigs. Dumézil ha puesto de relieve un paralelo caucasiano del drama que opone a Loki y Baldr: el malvado Syrdon logra hacer que el bello héroe Sozryko reciba la muerte con ayuda de una estratagema al parecer inofensiva; véase *Loki*, págs. 169 y sigs.

Sobre el mito escatológico escandinavo, el investigador danés A. Olrik publicó una obra valiosa por su rica documentación, *Ragnarök: Die Sagen vom Weltuntergang*, Berlín, 1922. Según Olrik, la concepción del *ragnarök* estaría influida por ciertos mitos caucasianos y por las escatologías persa y cristiana. R. Reitzenstein atribuía un papel importante a las influencias maniqueas, véanse «Weltuntergangsvorstellungen», *Kyrkohistorisk Arsskrift*, 24 (1924), págs. 129-212; íd., «Die nordischen, persischen und christlichen Vorstellungen vom Weltuntergan», en *Vorträge der Bibliothek War-*

*burg 1923/24*, Leipzig-Berlín, 1926, págs. 149-169. Pero G. Dumézil ha demostrado que se trata del mito escatológico indoeuropeo atestiguado en la India (el *Mahābhārata*), en Irán y en la tradición escandinava; véase *Les dieux des Germains*, págs. 212 y sigs. Véase también S. Wikander, «Germanische und indo-iranische Eschatologie», *Kairos* (1960), págs. 83-88. Sobre el *ragnarök*, véase también J. de Vries *Altgermanische Relig.* II, págs. 397 y sigs.; J. S. Martin, *Ragnarök*, Assen, 1972.

Las ideas sobre la existencia más allá de la muerte y la mitología de la muerte han sido analizadas por G. Neckel, *Walhall. Studien über germanischen Jenseitsglauben*, Dortmund, 1931; H. R. E. Davidson, *The Road to Hell*, Cambridge, 1943, y R. T. Christiansen, *The Dead and the Living*, 1946.

Pueden verse observaciones pertinentes sobre la iniciación guerrera, el destino de los héroes y la simbiosis paganismo-cristianismo en el estudio de H. M. Arent, «The heroic pattern: Old Germanic helmets, Beowulf and Grettis saga», en E. C. Polomé (comp.), *From Old Norse Literature and Mythology: A Symposium*, Austin, Tex., 1969, págs. 130-199.

Sobre la cruz de Gosforth, véase K. Berg, «The Gosforth Cross», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 21 (1951), págs. 27 y sigs. (excelentes reproducciones fotográficas).

Sobre la monarquía sagrada, O. Höfler publicó una obra sugestiva y minuciosamente documentada, *Germanische Sakralkonigtum* I: *Der Runenstein von Rok und die germanische Individualweihe*, Tubinga, 1953; véase también íd., el artículo publicado en *The Sacral Kingship*, Leiden, 1959, págs. 664 y sigs. Véase la comunicación de J. de Vries en *Germanisch-Romanische Monatschrift*, 34 (1953), págs. 183 y sigs., así como sus observaciones en *Critique*, 83 (1954), págs. 328 y sigs. La importancia de la inscripción rúnica del monumento de Rök radica en el hecho de que Varin, el dedicante, guardián de un santuario, «consagra» su hijo no a una divinidad, costumbre ampliamente atestiguada en las tradiciones germánicas, sino a un rey, en este caso Teodorico, rey de los godos. Pero Varin erige el monumento en Suecia, mientras que Teodorico había reinado en Italia,

concretamente en Verona, *varios siglos antes*. A pesar de ello, como reza el texto de la inscripción, Teodorico «decide todavía la suerte de las batallas». Interviene en los combates completamente armado, con su escudo a la espalda y sobre su corcel. Teodorico no era únicamente un rey que había conocido, en vida y después de muerto, la gloria de la apoteosis, sino que se había convertido en un personaje mítico para todo el mundo germánico; bajo el nombre de Diederich de Berna era aún popular en los siglos XIX y XX. Estos hechos eran bien conocidos, pero la inscripción de Rök prueba que no se trata de «literatura» ni de folclore, sino de una creencia religiosa *viva*; al erigir su monumento, Varin ejecuta un *rito* que implica la creencia en la *sacralidad del rey*.

Sobre la monarquía germánica, véanse K. Hauck, «Herrschaftszeichnen eines Wodanistischen Konigtums», *Jahrbuch f. frankische Landesforschung*, 14 (1954), págs. 9-66; J. de Vries, «Das Konigtum bei den Germanen», *Saeculum*, 7 (1956), págs. 289-310.

178. Sobre la protohistoria y la historia de los tracios, véase el estudio de J. Wiesner, *Die Thraker*, Stuttgart, 1963. La obra de W. Tomaschek, «Die alten Thraker», *Sitzungsberichte Akad. Wien*, 130 (1893), es todavía fundamental. Se hallarán noticias dispersas, pero útiles, sobre ciertas ideas religiosas en trabajos recientes sobre la lengua de los tracios y especialmente en los de D. Detchew, *Die thrakischen Sprachreste*, Viena, 1957; I. I. Russu, *Limba Traco-Dacilor*, Bucarest, 1963²; C. Poghirc (comp.), *Thraco-dacica*, Bucarest, 1971; íd., *Studii de tracologie*, 1976.

R. Pettazzoni ofrece una visión general en «La religione dell'antica Tracia», *Serta Kazaroviana*, Boletín del Instituto Arqueológico Búlgaro, 16 (1950), págs. 291-299, recogido y traducido al inglés en *Essays on the History of Religions*, Leiden, 1954, págs. 81-94. Véase también F. Jesi, «Su Macrobio Sat. I,18: Uno schizzo della religione tracica antica», *Studii Clasice*, 11, Bucarest, 1969, págs. 178-186.

Sobre el culto tracio de Ares, véase J. Wiesner, *op. cit.*, págs. 101 y sigs. y las nn. 36 y sigs. Sobre Bendis-Artemis, vease ibíd., págs. 106 y sigs. y las fuentes citadas en nn. 48 y sigs.

Sobre Zbelsurdos, véanse G. Seure, «Les images thraces de Zeus Keraunos: Zbelsurdos, Gebeleizis, Zalmoxis», *REG*, 26 (1913), págs. 225-261; A. B. Cook, *Zeus* II, 1, Cambridge, 1925, págs. 817-824.

Sobre el «Dioniso» tracio, aún no ha sido superado el capítulo VIII de la obra de E. Rohde, *Psyché*, París, 1928, págs. 264-293. Véase también J. Wiesner, *op. cit.*, págs. 102 y sigs.

Bajo el nombre de Sabazio, el culto del «Dioniso» tracio se difundió hasta África (ya en el siglo IV a.C.); véase C. Picard, «Sabazios, dieu thrace-phrygien: expansion et aspects nouveaux de son culte», *Revue Archéologique* (1961), págs. 129-176; véanse también M. Macrea, «Le culte de Sabazius en Dacie», *Dacia*, 3 (1959), págs. 325-339; E. Lozovan, «Dacia Sacra», *HR*, 7 (1968), págs. 209-243, especialmente 215-219.

Sobre el culto sincretista de Sabazio («la mano de Sabazio», la asimilación de Yahvé, etc.), véase W. O. E. Oesterley, «The cult of Sabazios», en S. H. Hooke (comp.), *The Labyrinth*, Londres, 1925, págs. 115-158.

Sobre los ascetas y contemplativos traco-frigios, véase M. Eliade, *De Zalmoxis à Gengis Khan*, págs. 50 y sigs.

Las representaciones del «héroe jinete» en Bulgaria han sido inventariadas por G. I. Kazarow, *Die Denkmaeler des thrakischen Reitergottes in Bulgarien*, 2 vols., Budapest, 1938. Véanse también G. Kazarow, «Zum Kult des thrakischen Reiters in Bulgarien», *Wissenschaftliches Zeitschrift der Karl Marx Universitat*, 3 (Leipzig, 1953-1954), págs. 135-137; C. Picard, «Nouvelles observations sur diverses représentations du Héros Cavalier des Balkans», *RHR*, 150 (1956), págs. 1-26; R. Pettazzoni, «The Religion of ancient Thrace», págs. 84 y sigs.

179. Los geto-dacios descienden directamente de los tracios de la Edad del Bronce. Se extendían mucho más allá de las actuales fronteras de Rumania. Las excavaciones recientes han exhumado emplazamientos geto-dacios por el este hasta el Dniéster, por el sur hasta los Balcanes, por el norte y el oeste hasta Hungría, el sureste de Eslovaquia y Serbia. Durante el siglo I a.C., bajo el rey Boerebista, el Estado dacio alcanzó la cumbre de su poderío. Pero los romanos,

que hacia finales del siglo III habían penetrado en la península de los Balcanes, alcanzaron el Danubio en época de Augusto. El segundo rey importante de los dacios, Decébalo, combatió con éxito a los romanos bajo Domiciano (89), pero fue vencido por las legiones de Trajano en dos guerras sangrientas (101-102, 105-107) y se suicidó. La Dacia fue transformada entonces en provincia romana. De la abundante bibliografía sobre la protohistoria y la historia de Dacia señalaremos: V. Pârvan, *Getica*, Bucarest, 1926; íd., *Dacia. An Outline of the Early Civilization of the Carpatho-Danubian Countries*, Cambridge, 1928; H. Daicoviciu, *Dacii*, Bucarest, 1965; íd. *Dacia de la Buerebista la cucerirea romană*, Bucarest, 1972; R. Vulpe, *Aşezări getice în Muntenia*, Bucarest, 1966; I. H. Crişan, *Burebista şi epoca sa*, 1975. Sobre la expansión de los tracios y los geto-dacios, así como sobre sus relaciones con los escitas, véase M. Dušek, «Die Thraker im Karpatenbecken», *Slovenska Archaeologia*, 22 (1974), págs. 361-428.

Según Estrabón (VII, 3,12), los dacios se llamaban en principio *daoi*. Una tradición conservada por Hesiquio nos dice que *daos* era el nombre frigio del «lobo». Por consiguiente, el nombre que antiguamente se daban a sí mismos los dacios era el de «lobos» o «los semejantes al lobo». El lobo era, por otra parte, el modelo ejemplar del guerrero; la imitación del comportamiento del lobo y de su aspecto externo era un rasgo característico de las iniciaciones guerreras y de las fraternidades secretas de guerreros. Parece, por tanto, probable que el nombre étnico de los dacios derive, en última instancia, del epíteto ritual de una fraternidad guerrera. Véase M. Eliade, «Les Daces et les loups», en *De Zalmoxis à Gengis Khan*, págs. 13-30.

Sobre las creencias religiosas de los geto-dacios, véase I. I. Russu, «Religia Geto-Dacilor. Zei, credinte, practici religioase», *Anuarul Institutului de Studii Clasice*, 5 (Cluj, 1947), págs. 61-137, así como la bibliografía citada en M. Eliade, *De Zalmoxis à Gengis Khan*, pág. 32, n. 1.

Sobre Gebeleizis, véase M. Eliade, *De Zalmoxis à Gengis Khan* y bibliografías recogidas en nn. 87-97. Véase también C. Poghirc, *Considérations philologiques et linguistiques sur Gébéléizis*, Serdicae, 1974, págs. 357-360. El autor propone leer este teónimo como **Nebeleizis*;

la primera parte del nombre se aproxima al griego *nephele*, latín *nebula*, ags. *nifol*, que significa «nube, cielo tormentoso», mientras que la segunda parte significa «dios»; véase ibíd., pág. 359.

Sobre Zalmoxis, véase la bibliografía citada en nuestra obra, pág. 32, n. 1. Véase en ibíd., págs. 34 y sigs., el análisis del complejo mítico-ritual que podemos entrever a través del texto de Herodoto, IV, 94-96.

Sobre los extáticos, los taumaturgos y los «filósofos-chamanes» griegos, con los que numerosos investigadores han comparado a Zalmoxis, véase nuestra obra, págs. 42-52.

Desde J. Grimm hasta Neckel y J. de Vries, algunos germanistas han comparado el tema del ocultamiento de Zalmoxis con la muerte de Freyr, dios de la fecundidad, pero la comparación no se impone por sí misma; véase M. Eliade, *De Zalmoxis à Gengis Khan*, págs. 54-55.

Hipólito recoge una leyenda según la cual Zalmoxis habría difundido la doctrina de Pitágoras entre los celtas (*Philosophumena*, II 25) lo que viene también a probar la importancia atribuida a la tradición que definía la religiosidad de Zalmoxis por la creencia en la inmortalidad del alma. H. Hubert había comparado el druidismo con las fraternidades tracias y geto-dacias; véase *Les Celtes depuis l'époque de La Tène*, pág. 283. Los paralelos geto-dacios se refieren especialmente a la importancia del sumo sacerdote, la creencia en la inmortalidad y la ciencia sagrada de tipo iniciático de los druidas. Por otra parte, es preciso tener en cuenta ciertos influjos celtas, ya que este pueblo habitó durante algún tiempo en las regiones occidentales de la Dacia; véanse V. Pârvan, *Getica*, págs. 461 y sigs.; íd., *Dacia, Civilizatiile antice din ţările carpato-danubiene*, Bucarest, 1967[4], págs. 103 y sigs., 183 y sigs.; H. Daicoviciu, *Dacii*, págs. 61 y sigs.

Sobre la *Getica* de Jordanes, véase M. Eliade, *De Zalmoxis à Gengis Khan*, págs. 70 y sigs. y n. 127. Véase también N. Wagner, *Getica. Untersucbungen zum Leben des Jordanes und zur frühen Geschichte der Goten*, Berlín, 1967.

Sobre los «templos-observatorios» de Sarmizegetuza y de Costeşti, véanse C. D. Daicoviciu, «Le problème de l'état et de la culture des

Daces à la lumière des nouvelles recherches», en *Nouvelles études d'histoire présentées au X^e Congrès des Sciences Historiques*, Bucarest, 1955, págs. 121-137, especialmente 126 y sigs.; H. Daicoviciu, «Il l'empio-Calendario dacico di Sarmizegetuza», *Dacia*, 4 (1960), págs. 231-254; íd., *Dacii*, págs. 194 y sigs., 210 y sigs.

Sobre la historia ulterior de Zalmoxis en la historiografía mitologizante de la Edad Media (los getas confundidos con los godos, etc.), véase nuestra obra, págs. 75 y sigs.

180. Los textos han sido publicados por O. Kern, *Orphicorum Fragmenta*, Berlín, 1922; traducciones parciales por W. K. C. Guthrie, *Orpheus and the Greek Religion*, Londres, 1935, 1952², págs. 59 y sigs., 137 y sigs., y por G. Arrighetti, *Frammenti Orfici*, Turín, 1959. Una buena edición de los himnos órficos es la de G. Quandt, *Orphei Hymni*, Berlín, 1941; traducción parcial, abundantemente comentada, por G. Faggin, *Inni Orfici*, Florencia, 1949. Véase también G. Dottin, *Les Argonautiques d'Orphée*, París, 1930.

El análisis crítico de las fuentes ha sido realizado, con perspectivas radicalmente distintas, por W. K. C. Guthrie, *op. cit.*, págs. 29 y sigs., y I. M. Linforth, *The Arts of Orpheus*, California Univ. Press, 1941, *passim*. R. Bohme, *Orpheus, der Sänger und seine Zeit*, Berna y Munich, 1970, ha replanteado un análisis minucioso de las más antiguas noticias textuales. Véase también K. Ziegler, «Orphische Dichtung», en Pauly-Wissowa, XVIII (1942), cols. 1321-1417.

O. Kern, *Orph. Fragmenta*, págs. 345 y sigs., recoge la bibliografía completa hasta 1922; ha sido puesta al día por M. P. Nilsson, «Early Orphism and kindred religious movements», en *Opuscula Selecta* II, Lund, 1952, págs. 628-683, reedición aumentada de un artículo publicado en *HTR*, 28 (1935), págs. 181-235; véanse especialmente págs. 628-630, n. 1. Sobre las investigaciones recientes, véase K. Prümm, «Die Orphik im Spiegel der neueren Forschung», *Zeit. f. Katholische Theologie*, 78 (1956), págs. 1-40. De la abundante bibliografía sobre Orfeo y el orfismo señalaremos: E. Mass, *Orpheus: Untersuchungen zur griechischen, romischen, altchristlichen Jenseitsdichtung und Religion*, Munich, 1895; O. Kern, *Orpheus: Eine Reli-*

*gionsgeschichtliche Untersuchung*, Berlín, 1920; A. Boulanger, *Orphée: Rapports de l'orphisme et du christianisme*, París, 1925, especialmente págs. 17-67; V. Macchioro, *Zagreus: Studi intorno all'orfismo*, Florencia, 1930: se consultará con precaución; F. Boyancé, *Le culte des Muses*, 1937, págs. 33-61; M. P. Nilsson, *Early Orphism*; íd., *Geschichte d. Griech. Rel.* I, 1967³, págs. 678-699; II, 1961², págs. 246-431; W. K. C. Guthrie, *Orpheus and the Greek Religion*; íd., *The Greeks and their Gods*, págs. 307-332; I. Linforth, *The Arts of Orpheus*; E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, 1951, págs. 146 y sigs.; R. Pettazzoni, *La religion dans la Grèce antique*, París, 1953, págs. 108-131; L. Moulinier, *Orphée et l'orphisme à l'époque classique*, París, 1955; D. Sabbatuci, *Saggio sul misticismo greco*, Roma, 1965, págs. 69-126; W. Burkert, «Orpheus und die Vorsokratiker», *Antike und Abenland*, 14 (1968), págs. 93-114; íd., *Griechische Religion der archaischen Epoche*, Stuttgart, 1977, págs. 440-447.

El origen tracio de Orfeo, afirmado ya por Estrabón y Plutarco, ha sido replanteado por E. Rohde, *Psyché*; por E. Mass, *Orpheus*, y por P. Perdrizet, *Cultes et mythes du Pangée*, 1910. Sin embargo, A. Boulanger ha observado atinadamente que «los rasgos más característicos del orfismo: conciencia de pecado, necesidad de purificación y de redención, castigos infernales, jamás fueron revelados entre los tracios»; véase *Orphée*, pág. 47, n. 1. Véase también R. Böhme, *Annales Univ. Saraviensis*, 6 (1956), págs. 3 y sigs. A. J. van Windeken sugiere que los «hiperbóreos» eran originalmente un grupo religioso de tendencias órficas antes de ser designados como un pueblo mítico; véase *Rheinische Museum*, 100 (1957), págs. 164-169.

M. Detienne ha propuesto recientemente una nueva lectura del mito de la pérdida de Eurídice; véase «Orphée au miel», *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, 12 (1971), págs. 7-23, especialmente 17 y sigs. La muerte de Orfeo fue tema favorito de los pintores del siglo V; véanse W. K. C. Guthrie, *Orpheus*, 64-65, fig. 4, lámina IV; L. Moulinier, *op. cit.*, pág. 14, n. 2, con una lista a partir del catálogo de J. Beazley, *Attic redfigures vase-paintings*, Oxford, 1942. La cabeza de Orfeo en pintura vascular en W. K. C. Guthrie, *op. cit.*, págs. 35 y sigs., lámina 5, fig. 7,a.

181. Sobre el mito platónico del alma encerrada en el cuerpo (*sōma*) como en una cárcel (*sēma*) y sus relaciones con el orfismo véanse los análisis y los comentarios, desde perspectivas distintas, de W. K. C. Guthrie, *Orpheus*, págs. 214 y sigs.; íd., *The Greeks and their Gods*, págs. 311 y sigs.; I. Linforth, *op. cit.*, págs. 147 y sigs.; P. Frutiger, *Les mythes de Platon*, París, 1930, págs. 259 y sigs.; F. Cumont, *Lux Perpetua*, París, 1949, págs. 245 y sigs.; L. Moulinier, *op. cit.*, págs. 24 y sigs.

Sobre la «vida órfica», véanse W. K. C. Guthrie, *op. cit.*, págs. 263-266; E. R. Dodds, *The Greek and the Irrational*, págs. 149 y sigs.

Sobre la mística órfica, véase D. Sabbatuci, *Saggio sul misticismo greco*, págs. 41 y sigs. Sobre la significación de las prácticas vegetarianas de los órficos, véanse W. K. C. Guthrie, *Orpheus*, págs. 197 y sigs.; D. Sabbatuci, *op. cit.*, págs. 69 y sigs.; M. Detienne, «La cuisine de Pythagore», *Archives de Sociologie des Religions*, 29 (1970), págs. 141-62; íd., *Les jardins d'Adonis*, París, 1972, págs. 85 y sigs. y *passim*.

Los documentos referentes a las teogonías y cosmogonías órficas han sido traducidos y comentados por W. K. C. Guthrie, *Orpheus*, capítulo IV; Alderinck, *Crisis and Cosmogony: Post-Mortem Existence in the Eleusinian and Orphic Mysteries*, tesis inédita, Universidad de Chicago, 1974, capítulo VI; véanse también R. Mondolfo, «Intorno al contenuto dell'antica teogonia orfica», *Rivista di Filologia Classica*, 59 (1931), págs. 433-461; F. Dümmler, «Zu orphische Kosmologie», *Archiv f. Gesch. d. Phil.*, 7 (1948).

Sobre las analogías con las cosmogonías fenicia y egipcia, confróntese U. Bianchi, «Protogonos», *SMSR* (1957), págs. 119 y sigs.; íd., en *RHR* (1961), págs. 26 y sigs.; S. Morenz, *Aegypten u. die altorphische Kosmogonie*, 1950.

W. Staudacher, *Die Trennung von Himmel und Erde: Ein vorgriechischer Schopfungsmythus bei Hesiod und den Orphiker*, Tubinga, 1942, Darmstadt 1968², distingue dos cosmogonías órficas originales, la primera basada en el motivo de la Noche (Eudemo y Platón, *Timeo*, 40 c y 41 a) y la segunda en el tema del huevo primordial (Aristófanes, *Aves*, 650-713, Jerónimo y Helánico); estas dos tradiciones se amalgamaron en la cosmogonía de las *Rapsodias* (págs. 85 y sigs.). El

papiro de Derveni, descubierto en 1962, ha revelado una teoría independiente, que exalta el poder cósmico y la soberanía absoluta de Zeus. El papiro de Derveni ha sido publicado por S. C. Kapsomenos y traducido al alemán por W. Burkert, «Orpheus und der Vorsokratiker. Bemerkungen zum Derveni-Pa pyrus und zum pythagoreischen Zahlenlehre», *Antike und Abendland*, 13 (1967), págs. 93-114 (trad. págs. 94-96), y R. Merkelbach, «Der orphische Papyrus von Derveni», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 1 (1967), especialmente págs. 23-30 (trad.). Alderinck, *op. cit.*, capítulo VI, ofrece una traducción inglesa comentada.

Sobre los mitos de los Titanes fulminados por Zeus, véase el primer volumen, § 124. El nacimiento de los hombres a partir de las cenizas de los Titanes ha dado origen a incontables controversias. M. P. Nilsson, *Geschichte d. griech. Rel.* I, págs. 686 y sigs., acepta la antigüedad del mito; I. Linforth, *Arts*, pág. 331, por el contrario, estima que no contamos con ningún elemento convincente para establecer la edad de tal tradición. L. Moulinier, *op. cit.*, págs. 44 y sigs., llega en su hipercrítica a unos resultados abiertamente negativos: «Fue Plutarco el primero ... en entender que el mito de los Titanes que devoran a Dioniso se refiere a nuestro propio nacimiento: los hombres que comen carne serán castigados como aquéllos lo fueron»; véase ibíd., pág. 59, refiriéndose a *De esu carnis*, 996 e; O. Kern, n.° 210, pág. 231. Por el contrario, E. R. Dodds admitía que, teniendo en cuenta *todas* las referencias al mito, «encuentra difícil resistirse a la conclusión de que todo este relato ya era conocido de Platón y sus lectores»; véase *op. cit.*, pág. 156; véase también ibíd., págs. 176 y nn. 132 y 135. Dodds atribuye una cierta importancia al testimonio de Jenócrates. Para el análisis de este pasaje, véase P. Boyancé, «Xénocrate et les orphiques», *Rev. Études Anciennes*, 50 (1948), págs. 218-225. J. C. G. Strachan, «Who did forbid suicide at Phaedo 62 b?», *Classical Quarterly*, 20 (1970) págs. 216-220, hace derivar el fragmento de Jenócrates de una fuente órfica. Por otra parte, Olimpiodoro certifica que la obra de Platón «está llena de ecos de los escritos de Orfeo»; véase *In Phaed.*, 70 c; O. Kern, *Or. fr.*, pág. 224. Véase también H. Jeanmaire, *Dionysos*, págs. 391 y sigs. U. Bianchi interpreta el mito de

Zagreo y el pasaje de *Leyes*, 701 c-d sobre la «vieja naturaleza de los Titanes» como un «pecado antecedente» cometido por unos seres sobrehumanos, anterior a la existencia humana; véase «Péché originel et péché antécédent», *RHR*, 170 (1966), págs. 118 y sigs.

182. Sobre los infiernos órficos, véanse O. Kern, s. v. «Mysterien», en R. E., col. 1287; F. Cumont, *Lux perpetua*, París, 1949, págs. 245 y sigs.; M. Treu, «Die neue "orphische" Unterweltbeschreibung u. Vergil», *Hermes*, 82 (1954), págs. 24-51. Sobre la escatología órfica, véanse W. K. C. Guthrie, *op. cit.*, págs. 164 y sigs., 183 y sigs.; R. Turcan, «L'ame-oiseau et l'eschatologie orphique», *RHR*, 155 (1959), págs. 33-40; W. Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge, Mass., 1972, págs. 125 y sigs. (edición original: *Weisheit und Wissenschaft*, Nuremberg, 1962).

Sobre la teoría platónica de la reencarnación, véanse R. S. Bluck, «The Phaedrus and Reincarnation», *American Journal of Philology*, 79 (1958), págs. 156-164; íd., «Plato, Pindar and Metempsychosis», en ibíd., págs. 405-414.

El origen órfico de las láminas halladas en Italia y en Creta, generalmente admitido hasta aproximadamente el año 1930, ha sido puesto en duda por U. von Wilamowitz, *Glaube der Hellenen* II, págs. 202 y sigs.; A. Boulanger, «Le salut selon l'Orphisme», en *Mémorial Lagrange*, París, 1940, pág. 71; íd., *Orphée et l'Orphisme*, pág. 23; C. Picard, «Remarques sur l'Apologue dit de Prodicos», *Revue Archéologique*, 42 (1953), pág. 23; G. Zuntz, *Persephone. Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia*, Oxford, 1971, págs. 318 y sigs., junto con la crítica de R. Turcan, *RHR* (1973), pág. 184. Actualmente hay acuerdo en cuanto a designar estas láminas como «órfico-pitagóricas»; véanse, entre otros, K. Ziegler, «Orphische Dichtung», en *RE*, 18,2, cols. 1386-1388; W. K. C. Guthrie, *Orpheus*, págs. 171-182; F. Cumont, *Lux perpetua*, págs. 248, 406; W. Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, pág. 113, n. 21, con bibliografía.

Los textos han sido editados por Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I B, 17-21, y por O. Kern, *Orph. frg.*, 32. Traducciones

inglesas de G. Murray, «Critical Appendix on the Orphic Tablets», en J. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, págs. 664-666, y W. K. C. Guthrie, *Orpheus*, págs. 172 y sigs. La mejor edición de las láminas de oro, que considera de origen pitagórico, y el análisis más riguroso del texto se deben a G. Zuntz, *Persephone. Three Essays on Religion and Thougt in Magna Graecia*, págs. 275-393.

Sobre la «sed del muerto», véanse A. Parrot, *Le «Refrigerium» dans l'au-dela*, París, 1937; M. Eliade, «Locum refrigerii...», *Zalmoxis*, I (1938), págs. 203-208; T. Gaster, *Thespis*, 1961, págs. 204 y sigs.; G. Zuntz, *Persephone*, págs. 370 y sigs.

Sobre el «olvido» y la «memoria» en la Grecia antigua, confróntese M. Eliade, *Aspects du mythe*, págs. 147 y sigs., utilizando además el artículo de J.-P. Vernant, «Aspects mythiques de la mémoire en Grèce», *Journal de Psychologie* (1959), págs. 1-29; véase M. Detienne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce ancienne*, París, 1967, págs. 9-27 y 125 y sigs., con abundante bibliografía.

«Vagabundo exiliado de la morada divina», así se presentaba Empédocles, que además afirmaba haber sido «en otro tiempo un muchacho y una muchacha, un arbusto y un pájaro, un pez mudo en el mar» (*Purificaciones*, fr. 117). Hablando de Pitágoras, Empédocles lo describía como «hombre de una ciencia extraordinaria», pues «cuando se entregaba a ello con toda la energía de su espíritu, era capaz de ver fácilmente lo que había sido en diez, veinte existencias humanas» (ibíd., frag. 129); véase el comentario de E. Bignone, *Empedocle*, Turín, 1926, págs. 483 y sigs. Los yoguis y los *rishis* indios recuerdan cierto número de sus existencias anteriores, pero Buda fue el único capaz de recordarlas *todas*. Es una manera de decir que Buda es el único omnisciente; véase M. Eliade, *Le Yoga*, págs. 186 y sigs. Hemos de añadir que los chamanes pretenden recordar sus existencias anteriores, lo que indica el arcaísmo de esta práctica; véase M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, pág. 21.

Herodoto, IV, 14, narra lo más importante de la leyenda de Aristeas de Proconeso. Dejado por muerto en su ciudad, fue encontrado en el camino de Cízico. Pasados siete años, habría reaparecido en Proconeso, llevando consigo un poema épico en el que narraba sus

aventuras; «poseído por Febo», habría llegado hasta los issedones, donde recibió noticias sobre los vecinos de éstos, los arimaspos («hombres de un solo ojo») y los hiperbóreos. Desapareció por segunda vez, pero añade Herodoto que, pasados doscientos cuarenta años, se manifestó en Metaponto, en la Italia meridional, y ordenó a los habitantes que erigieran un altar a Apolo y «levantar junto a este altar una estatua con el nombre de Aristeas de Proconeso.» Les dijo que ya había acompañado a Apolo bajo la figura de un cuervo, una vez que el dios visitó Metaponto. «Dicho esto, desapareció.» Fijémonos en algunos rasgos netamente chamánicos: el éxtasis susceptible de ser confundido con la muerte, la bilocación, la aparición en figura de cuervo. Sobre Aristeas, véanse las bibliografías registradas en M. Eliade, *De Zalmoxis à Gengis Khan*, París, 1970, pág. 45, n. 44, y W. Burkert, *Lore and Science*, págs. 147-149. J. D. P. Bolton, *Aristeas of Proconnesus*, Oxford, 1962, presenta una interpretación «historicista» de la leyenda. Otro personaje legendario, Hermótimo de Clazomenes, tenía el poder de abandonar su cuerpo durante muchos años. Mientras duraba este prolongado éxtasis, viajaba lejos y, a su regreso, anunciaba el porvenir. Pero un día, mientras yacía inanimado, sus enemigos quemaron su cuerpo y su alma ya no retornó jamás; véase M. Eliade, *De Zalmoxis à Gengis Khan*, pág. 45, n. 45.

Es posible identificar ciertos rasgos «chamánicos» en las leyendas de Epiménides de Creta, de Formión y de Leónimo; véanse M. Eliade, ibíd., pág. 46; W. Burkert, *op. cit.*, pág. 152. Algunos investigadores han añadido los nombres de Parménides y Empédocles. Ya H. Diels comparó el viaje místico que narra Parménides en su poema con los viajes extáticos de los chamanes siberianos; sobre el mismo tema volvieron, con argumentos diversos, Meuli, Morrison, Burkert y Guthrie; confróntese M. Eliade, *De Zalmoxis à Gengis Khan*, pág. 46 y nn. 48-50. En cuanto a Empédocles, Dodds escribe que sus fragmentos representan «la única fuente de primera mano a partir de la cual podemos formarnos una idea sobre a qué se parecía realmente un chamán griego»; véase *The Greeks and the Irrational*, pág. 145. Esta interpretación ha sido rechazada por C. H. Kahn: «El alma de Empédocles no abandona su cuerpo como la

de Hermótimo o la de Epiménides. No cabalga sobre una flecha como Abaris ni se aparece bajo la forma de un cuervo como Aristeas. Nunca es visto en dos lugares distintos a la vez ni desciende a los infiernos como Orfeo y Pitágoras»; véase «Religion and natural philosophy in Empedocles, doctrine of the soul», *Archiv f. Geschichte d. Philosophie*, 42 (1962), págs. 3-35, especialmente 30 y sigs. Sin embargo, Empédocles se hizo famoso por ciertos poderes mágicos: es capaz de dominar las tormentas y atraer la lluvia (frag. 111; véanse otras referencias en W. Burkert, *op. cit.*, págs. 153-154). Esta práctica es característica de los chamanes turcos, mongoles e islandeses; véanse J. A. Boyle, «Turkish and Mongol shamanism in the Middle Ages», Folklore, 83 (1972), págs. 177-193, especialmente 184 y sigs.; S. Einarsson, «Harp Song, Heroic Poetry...», *Budklavlen*, 42 (Abo, 1965), págs. 13-28, especialmente 25-26. Hemos de añadir que se trata de una práctica que desborda la esfera del chamanismo *stricto sensu*.

Sobre el «chamanismo» pitagórico, véanse W. Burkert, *op. cit.*, págs. 120 y sigs., con abundante bibliografía; J. A. Philip, *Pythagoras and the early Pythagoreanism*, Toronto, 1966, págs. 159 y sigs.; M. Detienne, *La notion de daimon dans le pythagorisme ancien*, París, 1963, págs. 60 y sigs.

Sobre las diferencias entre las dos categorías de pitagóricos —los *acusmatici* (considerados «inferiores») y los *mathematici* (representantes de la ciencia esotérica del Maestro)— véase W. Burkert, *op. cit.*, págs. 166 y sigs., 192 y sigs. Véase también M. Detienne, «Des confréries de guerriers à la société pythagoricienne», *RHR*, 163 (1963), págs. 127-131.

La existencia de una «secta» o de conventículos órficos, aceptada por Guthrie, *Orpheus*, págs. 203 y sigs., y Cumont, *Lux perpetua*, págs. 240, 244, 405-406, ha sido puesta en duda, siguiendo a Gruppe y Willamowitz, por Festugière, «L'orphisme et la légende de Zagreus», *Revue Biblique*, 44 (1935), págs. 366-396. Sin embargo, es posible comparar los «grupos secretos» órficos con las no menos secretas asociaciones de los adeptos tántricos.

183. Entre la abundante bibliografía crítica sobre los mitos de Platón, señalaremos: K. Reinhardt, *Platons Mythen*, Bonn, 1927; P. Frutiger, *Les mythes de Platon*, París, 1930; P.-M. Schuhl, *Études sur la fabulation platonicienne*, París, 1947; L. Edelstein, «The function of the myth in Plato's Philosophy», *Journal of History of Ideas*, 10 (1949), págs. 463 y sigs.; W. J. W. Koster, *Le mythe de Platon, de Zarathoustra et des Chaldéens*, Leiden, 1951; P. Friedlander, *Plato* I, Princeton, 1969², págs. 171-212.

Sobre Ferecides de Siros y las probables influencias orientales en su cosmología y antropología, véase M. L. West, *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford, 1971, págs. 1-75.

Sobre las creencias en la inmortalidad celeste, las fuentes antiguas y los estudios críticos modernos han sido admirablemente analizados por W. Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, págs. 358 y sigs. La interpretación de L. Rougier, *L'origine astronomique de la croyance pythagoricienne en l'immortalité céleste des ames*, El Cairo, 1935, según el cual no debe buscarse el origen de esta idea en la imaginación religiosa, sino en «la revolución astronómica de Pitágoras» (págs. 21 y sigs.), es analizada críticamente y rechazada por W. Burkert, *op. cit.*, pág. 358, n. 41.

Sobre las semejanzas entre la filosofía de Platón y la de Pitágoras, véase W. Burkert, *op. cit.*, págs. 43 y sigs., 53 y sigs., 81 y sigs. Sobre el *Timeo* interpretado como un documento pitagórico, véase ibíd., págs. 64 y sigs., 84 y sigs. Las posibles influencias orientales en Platón son analizadas por J. Bidez, *Eros ou Platon et l'Orient*, Bruselas, 1945, capítulos 5 y 9, y J. Kerschensteiner, *Platon und der Orient*, Stuttgart, 1945, págs. 147 y sigs., que las pone en duda.

Ya se ha señalado (véanse págs. 240-241 y n. 73) la analogía entre una imagen de Platón («la alas del alma») y el pensamiento indio. Hemos de añadir que, para Platón, igual que para el Samkhya-Yoga y el Vedanta, las «pretendidas virtudes» pierden todo su valor al lado de la facultad suprema del alma, que es la capacidad para la contemplación de lo eterno (*Rep.* IV, 428 y sigs.). El deber del sabio perfecto consiste en aquilatar su vida interior con vistas a obtener la li-

beración. La más elevada ciencia aplicada al ser verdadero conduce a la liberación; conocer a Dios es divinizarse.

Conviene señalar un paralelo, al que se ha prestado escasa atención, de la doctrina de la *anamnesis*. Platón enseña en el *Menón* (81) que *saber* es *recordar*; lo mismo afirman los australianos. Durante su iniciación el novicio aprende los mitos que narran las actividades de los antepasados totémicos al comienzo de los tiempos. Luego aprende que él mismo es la reencarnación de uno de aquellos antepasados. En la mitología de un héroe particular descubre su propia biografía fabulosa, sus hazañas durante la época primordial. Ciertos objetos materiales (rocas, churingas, etc.) son la prueba de su existencia anterior y gloriosa en la tierra. Para Platón, los objetos externos ayudan al alma a recuperar el conocimiento que poseía durante su existencia supraterrena. Entre los arunta, el acto supremo de la iniciación consiste en la revelación, por el padre del novicio, de la identidad mística entre el joven y el objeto sagrado (churinga). «Joven, mira este objeto. Es tu propio cuerpo. Es el antepasado que eras tú cuando, durante toda tu existencia anterior, peregrinabas. Luego descendiste a la gruta sagrada vecina para reposar en ella» (T. G. H. Strehlow, citado en M. Eliade, *Religions australiennes*, págs. 103 y sigs.).

En otra ocasión hemos analizado el proceso erosivo sufrido por los mitos griegos; véase *Aspects du mythe*, págs. 186 y sigs. Recordemos algunos fragmentos de Jenófanes (nacido *c.* 565): «A decir de Homero y de Hesíodo, los dioses hacen toda suerte de cosas que los hombres juzgarían infamantes: adulterio, robo, engaño mutuo» (B 11, B 12). Critica sagazmente el antropomorfismo de los dioses: «Si los toros y los caballos y los leones tuvieran manos y pudieran, con las manos, pintar y reproducir obras como los hombres, los caballos pintarían figuras de dioses parecidas a caballos, los toros parecidos a toros, y les prestarían los cuerpos que ellos tienen» (B 15).

Sin embargo, la mitología de Homero y de Hesíodo seguirá interesando a los ilustrados de todo el mundo helenístico. Pero ya no se aceptaban los mitos al pie de la letra, sino que en adelante se les buscaron «significados ocultos», «significados subyacentes» (*hyponoiai*; el término «alegoría» se empleó más tarde). Gracias al método alegóri-

co, desarrollado especialmente por los estoicos, Homero y Hesíodo se «salvaron» a los ojos de las minorías intelectuales griegas; los dioses griegos conservaron de este modo un elevado valor cultural. Otro método, el evhemerismo, contribuyó a la salvación del panteón y la mitología homéricos. Al comienzo del siglo III a.C., Evhémero publicó una novela en forma de viaje filosófico, *Hiera anagraphē* (*Historia sagrada*) que tuvo un éxito inmediato y considerable. Evhémero creía haber descubierto el origen de los dioses, que serían los antiguos reyes divinizados. Se trataba de una posibilidad «racional» de conservar los dioses de Homero. Estos dioses poseían ahora una «realidad» de orden histórico (más exactamente prehistórico); sus mitos representaban unos recuerdos confusos o transfigurados por la imaginación de las gestas de los reyes primitivos.

Importa añadir que la «mitología del alma» articulada por Platón jamás ha perdido su atractivo. Pero la interpretación alegórica de ciertos mitos platónicos ha interesado únicamente a los eruditos.

184. Para una presentación global de la vida y la obra de Alejandro, véanse W. W. Tarn, *Alexander the Great*, 2 vols., Cambridge, 1948 (el primer volumen ha sido reimpreso en 1956; el segundo incluye un estudio de las fuentes y numerosos apéndices); A. R. Burn, *Alexander the Great and the Hellenistic World*, Nueva York, 1962²; F. Schachermeyr, *Alexander der Grosse: Ingenium und Macht*, Viena, 1949; F. Altheim, *Alexander und Asien: Geschichte eines geistiges Erbe*, Tubinga, 1953; traducción francesa: *Alexandre et l'Asie*, París, 1954; R. D. Milns, *Alexander the Great*, Londres, 1968; P. Green, *Alexander the Great*, Londres, 1970; nueva edición aumentada bajo el título *Alexander of Macedon*, Pelican Books, 1974; R. L. Fox, *Alexander the Great*, Londres, 1973. Las obras de P. Green y R. L. Fox incorporan abundantes bibliografías críticas, además de un análisis de los presupuestos historiográficos de Droysen Tarn y algunos otros biógrafos de Alejandro. C. T. Griffith (comp.), *Alexander the Great: The Main Problems*, Cambridge, 1966, publica cierto número de estudios recientes firmados por los más competentes especialistas. Son de destacar las colaboraciones de C. A. Robinson, E. Balian y G. Walser (el artículo

de este último, «Zur neueren Forschung uber Alexander den Grossen», págs. 345-388, fue publicado en 1956. Véase también J. R. Hamilton, *Plutarch: Alexander. A Commentary*, Oxford, 1969.

Sobre la historia general, véanse P. Jouguet, *L'impérialisme macédonien et l'hellénisation de l'Orient*, París, 1926; G. Glotz, P. Roussel y R. Cohen, *Histoire grecque IV: Alexandre et l'hellénisation du monde antique*, París, 1938, 1945²; M. Rostovzeff, *Historia social y económica del mundo helenístico*, 2 vols., Madrid, 1967.

Sobre la civilización helenística, véanse W. W. Tarn, *La civilización helenística*, México, 1969; M. Hadas, *Hellenistic Culture: Fusion and Diffusion*, Nueva York, 1959; íd., «From nationalism to cosmopolitanism», *Journal of the History of Ideas*, 4 (1943), págs. 105-111; C. Schneider, *Kulturgeschichte des Hellenismus* II, Munich, 1969, obra monumental, con bibliografía exhaustiva (págs. 989-1.106). Schneider distingue cuatro períodos en la historia de la civilización helenística: a) hasta aproximadamente el año 280 a.C., época caracterizada por la aparición del primer dios universal helenístico Sarapis, por el comienzo del culto de los dioses adorados en condición de protectores de las dinastías, etc.; b) período comprendido entre los años 280 y 220 a.C., la época más brillante del helenismo; c) el tiempo de las preocupaciones y tensiones escatológicas (años 220-168 a.C.), caracterizado por el auge de la literatura apocalíptica, de los cultos misteriosóficos egipcio y asiáticos, y del dionisismo; d) la conquista romana, entre los años 168-30 a.C., durante la que son destruidos o saqueados numerosos templos, deportados los sacerdotes, etc. Las tradiciones religiosas, helenísticas, sin embargo, sobreviven en los centros iniciáticos: Eleusis, Samotracia, Andania, Delos (págs. 770-772); véase también la síntesis final, págs. 963-988.

Sobre el Próximo Oriente en la época helenística, véanse S. K. Eddy, *The King is Dead: Studies in the Near Eastern Resistance to Hellenism, 334-31 B. C.*, Lincoln, 1961; F. E. Peters, *The Harvest of Hellenism: A History of the Near East from Alexander the Great to the Triumph of Christianity*, Nueva York, 1970; H. Hegermann, «El judaísmo helenístico», en *El mundo del Nuevo Testamento* I, Madrid, Cristiandad, 1973, págs. 305-358 (con bibliografía).

Sobre la divinización de los soberanos, véanse *infra*, § 205.

Sobre la difusión de la educación griega, véanse H. I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, París, 1948, 1965², págs. 139 y sigs.; W. W. Tarn, *La civilización helenística*, págs. 203 y sigs.; M. Hadas, *Hellenistic Culture*, págs. 59 y sigs.; C. Schneider, *Kulturgeschichte des Hellenismus* I, 2,5 («Jugend und Erziehung»).

El encuentro entre el judaísmo bíblico y el «iluminismo» helenístico será analizado en el capítulo XXV, especialmente § 202. Véanse también W. W. Tarn, *op. cit.*, págs. 160 y sigs.; M. Hadas, *op. cit.*, págs. 30 y sigs., 72 y sigs.

La bibliografía sobre la religión en la época helenística se recoge en el capítulo XXVI, §§ 205-210.

Como dice W. W. Tarn, «la filosofía del mundo helenístico fue la Stoa; todo lo demás es secundario» (*La Civilización helenística*, pág. 244). Los textos han sido publicados por H. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta* I-IV, 1903-1905, 1924, Stuttgart, 1968², traducción italiana de N. Festa, *Frammenti degli stoici antichi*, 1932-1935, Hildesheim, 1971²; y R. Anastasi, *I frammenti morali di Crisippo*, Padua, 1962, traducción francesa de E. Bréhier, *Les stoïciens*, París, 1962; véase también la traducción alemana de M. Pohlenz, *Stoa und Stoiker*, Zurich, 1950.

La obra fundamental es todavía la de M. Pohlenz, *Die Stoa*, 2 vols., Gotinga, 1948-1949, 1964²; traducción italiana, Florencia, 1967. Véanse también J. M. Rist, *Stoic Philosophy*, Cambridge, 1969; C. Rodis-Lewis, *La morale stoïcienne*, París, 1970; R. Hoven, *Stoïcism et stoïciens face au problème de l'au-delà*, París, 1971, junto con las bibliografías reseñadas por L. Robin, *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, 1973², págs. 477-478, y P. M. Schuhl, en ibíd., págs. 501-503.

Los fragmentos de Epicuro han sido recogidos por H. Usener, *Epicurea*, 1887; Roma, 1963². Véase también C. Arrighetti, *Epicuro: Opere*, texto y traducción italiana, Turín, 1960. Para nuestro propósito es importante citar, de la literatura crítica, muy extensa, la obra de A. J. Festugière, *Epicure et ses dieux*, 1946, 1968².

Sobre los cínicos, véase la bibliografía esencial en L. Robin, *op. cit.*, págs. 464-465.

En época helenística, la filosofía de Aristóteles goza sobre todo de un prestigio científico; durante la Edad Media ejercerá un influjo considerable sobre los teólogos cristianos islámicos y judíos. También la metafísica de Aristóteles recuerda la del Samkhya-Yoga. El hombre está constituido de cuerpo (*sōma*), alma (*psychē*) y espíritu (*nous*), «que nos piensa y concibe» (*De anima*, 136 b, 28). El espíritu trasciende el organismo vivo del hombre, al que dirige sin dejarse al mismo tiempo influir por el psiquismo; se define como «lo divino que hay en el hombre» (*De anima*, 408 b, 29). En efecto, el *nous* se asemeja a Dios, que es para Aristóteles la realidad absoluta, incondicionada eterna, por ser «inmóvil», la actividad de Dios es puramente espiritual (*Eth. Nic.*, 1178 b, 7-22; *De caelo*, 292 d, 4 y sigs.). Por ello mismo, la única actividad del espíritu consiste en pensar. Indiferenciado e igual a sí mismo, el espíritu no tiene relación alguna con las personalidades a las que es atribuido. No es engendrado ni conoce la muerte (*De caelo*, 279 b, 20). Cuando sobreviene la muerte, el *nous* recupera su condición anterior. Pero nos es imposible conocer o tan siquiera imaginar la modalidad de esta existencia desencarnada, el espíritu no tiene ni actividad racional ni recuerdo alguno; el único predicado que cabe atribuirle es el *ser* (*De anima*, 408 b, 18 y sigs.). En consecuencia, en el más allá no puede sentir el hombre el deseo de liberarse, la creencia en la inmortalidad carece de sentido. Fue precisamente este aspecto de la doctrina de Aristóteles el que dio origen a incontables controversias durante la Edad Media.

Subrayemos una vez más las analogías, por una parte, con las especulaciones de las Upanishads y del Vedanta sobre la naturaleza del *ātman* y, por otra, con la estructura y el destino del *purusha* en el Samkhya-Yoga (véase § 141). Pero hemos de indicar también una diferencia capital entre la doctrina de Aristóteles y las metafísicas indias: para éstas, la liberación del espíritu (*ātman, purusha*) implica la autoconciencia y la beatitud (véase *sācchitanānda*).

Sobre Alejandro Magno y la India, véanse H. G. Rawlinson, *Intercourse between India and the Western World*, Nueva York, 1972²; A. K. Narain, «Alexander and India», *Greece and Rome*, 12 (1965),

págs. 155-165; F. F. Schwartz, «Neue Perspective in den griechisch-indischen Beziehungen», *Orientalistische Literaturzeitung*, 67 (1972), págs. 18 y sigs.

Sobre los primeros contactos culturales entre la India y Occidente, véase la bibliografía reseñada en M. Eliade, *Le Yoga*, 1972, págs. 419 y sigs.; véase también F. F. Schwartz, «Candragupta-Sandrakottos. Eine historische Legende in Ost und West», *Das Altertum*, 18 (1972), págs. 85-102; H. Scharff, «The Maurya Dynasty and the Seleucids», *Zeit. f. vergleichende Sprachforschung*, 85 (1971), págs. 211-225. El artículo de F. F. Schwartz, «Arrian's Indike on India: Intention and Reality», *East and West*, 25 (1975), págs. 180-200, analiza las aportaciones más recientes a esta cuestión.

Sobre las tradiciones relativas a las conversaciones de Alejandro con los brahmanes, véase F. Pfister, «Das Nachleben der Ueberlieferung von Alexander u. den Brahmanen», *Hermes*, 68 (1941), págs. 143-169.

G. C. Hansen, «Alexander u. die Brahamanen», *Klio*, 43-45 (1965), págs. 351-380; J. D. M. Derrett, «Greece and India: The Milindapanha, the Alexander-romance and the Gospels», *Zeit. f. Religions u. Geistesgeschichte*, 19 (1967), págs. 33-64; íd., «The history of "Palladius" on the races of India and the brahmans», *Classica et Mediaevalia*, 21 (1960), págs. 64-135.

185. Hay una bibliografía muy extensa sobre el budismo y la historia de las sectas budistas. Lo esencial está reseñado en las obras de L. de la Vallée-Poussin, *Le dogme et la philosophie du Bouddhisme*, París, 1930; *Nirvāna*, 1925; *La morale bouddhique*, 1927; E. Conze, *Buddhism, its Essence and Development*, Oxford, 1951, traducción francesa, *Le Bouddhisme*, París, 1952; íd., *Buddhist Thought in India*, Londres, 1962; Sukumar Dutt, *Buddha and the Five After Centuries*, Londres, 1957; E. Frauwallner, *Die Philosophie des Buddhismus*, Berlín, 1956; E. Lamotte, *Histoire du Bouddhisme indien* I: *De l'origine à l'ère Saka*, Lovaina, 1958; A. Bareau, «*Le Bouddhisme indien*», en *Les Religions de l'Inde* III, París, 1966, págs. 7-246, bibliografía en págs. 234-243.

Sobre la literatura de los sutras en lengua pali, véase el estudio de J. Filliozat en L. Renou y J. Filliozat, *L'Inde classique* II, págs. 323-351; A. Bareau, «Le Bouddhisme indien», págs. 30-40. Sobre la formación del canon, véase E. Lamotte *Histoire* I, págs. 155-209.

En el Concilio le Rajagriha, las dos colecciones de textos —*Sūtrapitaka* y *Vinayapitaka*— fueron recitadas a coro por todos los participantes. Según algunas tradiciones, también habría sido recitado el *Abhidharmapitaka*, el «cesto de la doctrina suprema» (o «quintaesencia de la doctrina»), de manera que ya habría quedado organizado en aquella época el canon completo (*Tripitaka*), cosa que no parece verosímil; véase A. Bareu, *op. cit.*, pág. 27.

Sobre la importancia de Sariputra, véase A. Migot, «Un grand disciple du Bouddha, Śāriputra», *BEFEO*, 46 (1954), págs. 405-554.

Sobre Ananda, véanse las referencias de las fuentes en G. P. Malalasekere, *Dictionary of Pāli Proper Names* I, 2 vols., Londres, 1937-1938, págs. 249-268.

Sobre Upali, que conocía íntimamente al Discípulo, véase los documentos citados por E. Lamotte, *L'enseignement de Vimalakīrti*, Lovaina, 1962, págs. 170-171, n. 62.

Sobre los concilios, véase J. Przyluski, *Le concile de Rājagrha*, París, 1926-1928, aunque algunas de sus hipótesis (por ejemplo, la prohibición de asistir contra Ananda sería un vestigio de un rito consistente en la expulsión del cabrito emisario) no parecen verosímiles; A. Bareau, *Les premiers conciles bouddhiques*, París, 1955; M. Hofinger, *Études sur le concile de Vaiśālī*, Lovaina, 1946; E. Lamotte, *Histoire du bouddhisme indien* I, págs. 297-319; E. Frauwallner, «Die buddhistischen Konzilien», *ZDMG*, 102 (1952), págs. 240-261; véase también C. S. Prebish, «A review of scholarship on the Buddhist Councils», *Journal of Asian Studies*, 33 (1974), págs. 239-254; J. J. Nattier y C. S. Prebish, «Mahāsaṃghika origins: The beginnings of buddhist sectarianism», *HR*, 16 (1977), págs. 237-272.

Sobre las divergencias con respecto al canon, véase A. Bareau, *Les religions de l'Inde* III, págs. 84 y sigs.

Sobre la aparición de las diversas sectas, véanse E. Lamotte, *Histoire* I, págs. 571-606; A. Bareau, *Les sectes bouddhiques du Petit Véhi-*

*cule*, Saigón, 1955; N. Dutt, *Early Monastic Buddhism* II, Calcuta, 1945, págs. 47-206; C. S. Prebish, *Buddhism and the Mythology of Evil. A Study in Theravada Buddhism*, Londres, 1962.

186. Sobre la India en tiempo de Alejandro Magno y el Imperio de los Mauryas, véanse L. de la Vallée-Poussin, *L'Inde aux temps des Mauryas et des barbares*, París, 1930; E. Lamotte, «Alexandre et le bouddhisme», *BEFEO*, 44 (1945-1950), págs. 147-162; A. K. Narain, *The Indo-Greeks*, Oxford, 1957; W. W. Tarn, *The Greeks in Bactria and India*, Cambridge, 1951².

Sobre Asoka, véanse J. Bloch, *Les inscriptions d'Aśoka*, París, 1950; E. Lamotte, *Histoire*, págs. 319-340; A. Bareau, *Les sectes bouddhiques*, págs. 35-55; J. Przyluski, *La légende de l'empereur Aśoka dans les textes indiens et chinois*, París, 1923, obra todavía útil por la excelente traducción de los textos. «En el apogeo de su poder, Asoka fue el más grande entre los príncipes de su época. Ni la Roma de mediados del siglo III a.C. ni el Egipto de los Tolomeos alcanzaron la grandeza y el poder del Imperio indio. El reino de los Seléucidas cede bajo la presión de los partos, China lucha contra la dinastía de los Ts'in, que le dará la unidad. Si Asoka permaneció entonces desconocido de todos los pueblos a pesar de los intentos que hizo de aproximarse al Occidente, fue porque en aquella época ninguno de ellos sabía ni era capaz de ver otra cosa que a sí mismo en la historia. Pero no es su poder el único título de gloria que ostenta, pocos príncipes supieron aportar en el gobierno la inspiración de una religiosidad liberal con tanta mesura como él» (J. Filliozat, *L'Inde classique* II, págs. 220-221).

Sobre la inscripción bilingüe greco-aramea hallada en Kandahar, véase D. Schlumberger, L. Robert, A. Dupont-Sommer y E. Benveniste, «Une bilingue gréco-araméenne d'Aśoka», *JA*, 246 (1958), págs. 1-48. Sobre otras dos inscripciones halladas recientemente, véanse D. Schlumberger, «Une nouvelle inscription grecque d'Aśoka», *Comptes Rend. des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres* (1964), págs. 1-15; A. Dupont-Sommer, «Une nouvelle inscription araméenne d'Aśoka trouvée dans la vallée du Lagman (Afganistan)», ibíd. (1970), pág. 15.

187. Sobre el *stūpa* y el culto de las reliquias, véanse M. Benisti, «Étude sur le stūpa dans l'Inde ancienne», *BEFEO*, 50 (1960), págs. 37-116; A. Bareau, «La construction et le culte des stūpa d'après les Vinayapitaka», ibíd., págs. 229-274; S. Paranavitana, «The stūpa in Ceylon», en *Memoir of the Archaeol. Survey in Ceylon* V, Colombo, 1946; Akira Hirakawa, «The Rise of Mahāyāna Buddhism and its Relation to the Worship of Stūpas», *Memoirs of the Research Department of Toyo Bunko*, 22 (1963), págs. 57-106. J. Irwin ha demostrado que las columnas de Asoka enlazan con una dilatada tradición religiosa, dominada por un simbolismo cosmológico comparable al de Mesopotamia; véase «"Aśokan" Pillars: A reassessment of the evidence», I-III, *The Burlington Magazine*, 65 (1973), págs. 706-720; 66 (1974), págs. 712-727, 67 (1975), págs. 631-643.

Sobre el *chaitya*, véase V. R. Ramchandra Dikshitar, «Origin and early history of caityas», *Indian Historical Quarterly*, 14 (1938), págs. 440-451; véase también la bibliografía recopilada en M. Eliade, *Le Yoga*, pág. 412.

Sobre el simbolismo de los templos budistas es insustituible la gran obra de P. Mus, *Barabudur*, 2 vols., Hanoi, 1935.

Sobre el origen y la evolución de la imagen de Buda, véanse A. K. Coomaraswamy, «Indian origin of the Buddha image», *JAOS*, 46 (1926), págs. 165-170; íd., «Origin of the Buddha image», *Art Bulletin*, 9 (1927), págs. 1-42; P. Mus, «Le Bouddha paré. Son origine indienne. Sakyamuni dans le Mahayanisme moyen», *BEFEO*, 28 (1928), págs. 153-280; O. C. Gangoly, «The antiquity of the Buddha-image, the cult of the Buddha», *Ostasiatische Zeitschrift*, 14 (1937-1938), págs. 41-59; E. Benda, *Der vedische Ursprung des symbolischen Buddhabildes*, Leipzig, 1940; B. Rowland, «Gandhara and late antique art: The Buddha image», *American Journal of Archaeology*, 46 (1942), págs. 223-236; íd., *The evolution of the Buddha Image*, Nueva York, 1963.

Sobre la continuidad del simbolismo védico en las imágenes budistas, véanse P. Mus, *BEFEO*, 29 (1929), págs. 92 y sigs.; A. Coomaraswamy, «Some sources of buddhist iconography», en *Dr. B. C. Law Volume* I, 1945, págs. 1-8; íd., «The nature of buddhist art», en *Figures of Speach or Figures of Thought*, Londres, 1946, págs. 161-199, espe-

cialmente 180 y sigs. Sobre las analogías entre las representaciones de Buda y de Cristo durante los siglos I-IV, véase B. Rowland, «Religious art East and West», *HR*, 2 (1962), págs. 11-32. Se trata, según Rowland, de la herencia común de un simbolismo que se remonta a una época mucho más antigua. Cristo y Buda son presentados como maestros por excelencia, portando la toga del orador griego, o cargados de símbolos solares y en proporciones gigantescas, para poner más de relieve su naturaleza trascendente. Véase también B. Rowland, «Buddha and the Sun God», *Zalmoxis*, 1 (1938), págs. 69-84.

Sobre la vida monástica, véanse N. Dutt, *Early Monastic Buddhism*, Calcuta, 1960²; C. Prebish, *Buddhist Monastic Discipline: The Sanskrit Prātimokṣa Sūtras of the Mahasamgbikas and the Mūlasarvāstivādins*, Pensilvania, 1975.

Sobre la literatura del *Abhidharmapitaka*, véanse L. de la Vallée-Poussin, «Documents d'Abhidharma, traduits et annotés», I, *BEFEO* (1930), págs. 1-28, 247-298; II-III, *Mélanges Chinois et Bouddhiques*, 1 (1932), págs. 65-125, IV-V; ibíd. (1937), págs. 7-187; M. Nyanatiloka, *Guide through the Abhidharma-Pitaka*, Colombo, 1957²; A. Bareau, «Le Bouddhisme Indien», págs. 93-106; véase también H. V. Guenther, *Philosophy and Psychology in the Abhidharma*, Luknow, 1967; L. de la Vallé-Poussin, *L'Abhidharma de Vasubandhu*, 6 vols., París, 1923-1931.

Hay que precisar que el *Abhidharma* se proponía ilustrar el espíritu con ayuda de una teoría filosófica consistente y no fomentar la especulación. Su objetivo final era, por tanto, soteriológico.

188. Sobre la cronología, la literatura y la bibliografía de la *Prajñāpāramitā*, véase el excelente estudio de E. Conze, *The Prajñāpāramitā Literature*, 's Gravenhage, 1960, que incluye también una lista de traducciones en idiomas europeos. El mismo autor ha publicado varios volúmenes; véase *Selected Sayings from the Perfection of Wisdom*, Londres, 1955.

Sobre el Mahayana, véanse E. Conze, *Buddhist Thought in India*, Londres, 1962, págs. 195-237; A. Bareau, en *Les Religions de l'Inde* III, págs. 141-199; íd., *L'absolu en philosophie bouddhique*, París, 1951;

E. Lamotte, «Sur la formation du Mahāyāna», en *Festschrift Friedrich Weller*, Leipzig, 1954, págs. 377-396. Las más importantes traducciones en idiomas europeos de los textos de Mahayana son reseñadas por A. Bareau, *op. cit.*, págs. 242-243.

Según la tradición mahayanista, después de la muerte del Bienaventurado se reunieron los discípulos en Rajagriha bajo la dirección de Mahakasyapa y compilaron los «tres cestos»; durante ese tiempo los Boddhisattvas ascendieron al monte Vimalasvabhava y, con ayuda de Ananda, compilaron los *Mahāyānasūtras*. Éstos fueron depositados en varios escondrijos, entre los devas, los nagas o los gandharvas; hasta pasados quinientos años, cuando la Ley se hallaba en decadencia, no descubrió Nagarjuna en el palacio de los nagas siete cofres llenos de *Mahāyānasūtras*. Durante noventa días los memorizó y comenzó a comunicarlos a los laicos; sobre esta tradición fabulosa, véase E. Lamotte, *L'enseignement de Vimalakīrti*, págs. 67-68.

Sobre el Boddhisattva, véase W. Rahula, «L'idéal du Boddhisattva dans le Theravāda et le Mahāyāna», *JA*, 259 (1971), págs. 63-70. Durante los primeros siglos de nuestra era, los autores mahayanistas hablan de Śravaka, Pratyekabuddha y Boddhisattva. Un Śravaka (literalmente «discípulo») practica la enseñanza del Buda y finalmente accede al nirvana; un Pratyekabuddha (Buda individual) alcanza sólo el nirvana, pero no es capaz de comunicar a los demás la verdad, como hace el Buda plenamente despierto. Un Boddhisattva es un individuo capaz de alcanzar el nirvana, pero renuncia a él en beneficio de los demás (ibíd., págs. 65-66).

Análisis de los diversos Boddhisattvas en E. Conze, *Le bouddhisme*, págs. 123 y sigs.; A. Bareau, *op. cit.*, págs. 169 y sigs.; J. Rahder, *Daśabhūmikasūtra et Boddhisattvabhūmi*, París, 1962; L. de la Vallée-Poussin, *Vijñaptimātratasiddhi* I, págs. 721-742, y en especial la traducción ampliamente comentada de E. Lamotte, *L'enseignement de Vimalakīrti*, Lovaina, 1962.

Sobre Maitreya, véanse H. de Lubac, *Amida*, París, 1955, págs. 82 y sigs. y los textos citados y comentados por E. Lamotte, *L'enseignement de Vimalakīrti*, págs. 189-192, n. 89. Sobre Mañjusri, véase en definitiva E. Lamotte, «Mañjuśri», *T'oung Pao*, 48 (1960), págs. 1-96.

Sobre Avalokitesvara, véase M. T. de Mallmann, *Introduction à l'étude d'Avalokiteśvara*, París, 1948; H. de Lubac, *Amida*, págs. 104 y sigs. Varios investigadores han puesto de relieve los elementos iranios que advierten en la figura de Avalokitesvara (S. Lévi, C. Eliot, J. Przyluski, P. Peliot, M. T. Mallmann); véase la discusión en H. de Lubac, *op. cit.*, págs. 237 y sigs. Pero no faltan antecedentes indios; véase J. Filliozat, *JA*, 239 (1951), pág. 81; *RHR* (1950), págs. 44-58.

Sobre Amitabha y Sukhasvati, véase H. de Lubac, *op. cit.*, págs. 32-48, 78-119 y *passim*.

El artículo de P. Demiéville citado en la n. 12 apareció en *BEFEO*, 24 (1924).

Ninguno de los restantes Budas tienen la grandeza y la eficacia de Amitabha. Más tarde, todos estos Budas son descritos acompañados de los dioses, especialmente Brahma e Indra, así como de las diversas personificaciones femeninas de Prajñaparamita o de las Taras (diosas cuyo nombre significa «estrella» y «salvadora»). Esta nueva budología prolonga las teorías premahayanistas sobre la naturaleza supramundana de los Budas. Parece haber sido definitivamente formulada por Asanga en el siglo IV; véanse *Vijnaptimātratāsiddhi*, trad. L. de la Vallée-Poussin, II, págs. 762-813; *Hobogirin*, fasc. II, págs. 174-185.

Los «campos de Buda» (*buddhakshetra*) son los innumerables universos en que se manifiesta la compasión de un Buda, Se distingue entre los universos puros, los impuros y los mixtos. Nuestro universo Saha, es descrito como peligroso y miserable, pero en él pudo lograr Sakyamuni la iluminación. A pesar de todo, «puros o impuros, los *buddhakshetra* son todos "Tierras de Buda" y, como tales, perfectamente puros. La distinción entre campos puros y campos impuros es meramente subjetiva. Los Budas transforman a voluntad una tierra impura en tierra pura, y a la inversa» (E. Lamotte, *L'enseignement*, pág. 399). Véase también el artículo «Butsudu», en *Hobogirin*, págs. 198-203.

El culto de los Budas y Boddhisattvas comprende homenajes y alabanzas, el esfuerzo por pensar constantemente en ellos, peticiones de renacer un día como Buda perfecto, pero sobre todo en la repeti-

ción de su nombre, método que se hizo muy popular en la India y en todos los países por los que se difundió el Mahayana. Los doctores han discutido los méritos respectivos de estos métodos: *la fe* en un Buda o *la repetición ritual de su nombre*. De hecho, estas dos «innovaciones» mahayanistas tienen una larga prehistoria en la India; bajo la etiqueta de «popular» se ocultan unas ideas rigurosamente articuladas sobre la eficacia de las palabras sagradas y de los «pensamientos de compasión». Véase también F. E. Reynolds, «The several bodies of the Buddha: Reflections on a neglected aspect of Theravāda Tradition», *HR*, 16 (1977), págs. 374-389.

189. Sobre Nagarjuna y Madhyamika, véanse las bibliografías reseñadas por F. J. Streng, *Emptiness. A Study in Religious Meaning*, Nashville, 1967, págs. 237-245. Sobre la vida de Nagarjuna, véase ibíd., págs. 237-238, así como la bibliografía compilada por E. Lamotte, introducción al *Tratado*, Lovaina, 1944, págs. xi-xiv. Lamotte ha demostrado que para Kumarajiva y su escuela, Nagarjuna se sitúa entre los años 243 y 300 d.C. (*Vimalakīrti*, pág. 76). Sobre las obras de Nagarjuna y las que le han sido atribuidas, véase F. J. Streng, *op. cit.*, págs. 238-240. Los *Mūlamadhyamakakārikās* y *Vigrahavyārtanī* han sido traducidos por F. J. Streng, ibíd., págs. 181-227. E. Lamotte, *Le Traité de la grande vertue de sagesse de Nāgārjuna (Mahāprajñāpāramitāśastra)* I-II, Lovaina, 1944, 1949, contiene la traducción de los capítulos 1-30 de la versión china de Kumarajiva. Es probable que este texto contenga suplementos añadidos por Kumarajiva. Las traducciones en idiomas europeos de otros textos son citadas por F. J. Streng, *op. cit.*, págs. 238-240. El texto de los *Mādhyamikakārikās* se encuentra en los comentarios sánscritos, tibetanos y chinos de esta obra. Destaca por su valor el comentario de Chandrakirti (*Prasannapāda*), cuyos veintisiete capítulos han sido traducidos al alemán, inglés y francés por diversos autores (Stcherbatsky, S. Schayer, E. Lamotte, J. de Jong y J. May; véase F. J. Streng, *op. cit.*, pág. 240). J. May, *Candrakirti Prasannapāda Madhyamakavṛtti: Douze chapitres traduits du sanscrit et du tibétain*, París, 1959, merece una mención especial.

Sobre la filosofía de Nagarjuna, véanse T. Stcherbatsky, *The Conception of Buddhist Nirvāna*, págs. 1-68; L. de la Vallée-Poussin, «Réflexions sur le Madhyamaka», *Mélanges chinois et bouddhiques*, 2 (1933), págs. 1-59, 139-146; T. R. Murti, *Central Philosophy of Buddhism*, Londres, 1955, con observaciones de J. May, *IIJ*, 3 (1959), págs. 102-111; R. H. Robinson, *Early Mādhyamika in India and China*, Madison y Londres, 1967, págs. 21-70, y en especial F. J. Streng, *op. cit.*, págs. 43-98, 139-152.

190. Breve historia del canon de la Iglesia jainista en L. Renou, *L'Inde classique* II, págs. 609-639. Sobre la filosofía jainista, véase O. Lacombe, ibíd., págs. 639-662, además de las bibliografías reseñadas *supra*, § 152. Además, Y. R. Padmarajiah, *A Comparative Study of the Jaina Theories of Reality and Knowledge*, Bombay, 1963. Véanse también S. Stevenson, *The Heart of Jainism*, Oxford, 1915; S. B. Deo, *History of Jaina Monachism from Inscriptions and Literature*, Poona, 1956.

R. Williams, *Jaina Yoga. A Survey of the Mediaeval Śrāvakācāras*, Londres, 1963; U. P. Shah, *Studies in Jaina Art*, Benarés, 1955; V. A. Sangave, *Jaina Community. A Social Survey*, Bombay, 1959.

191. El texto es hoy accesible a través de la edición crítica dirigida por Vishnu S. Sukthamkar y S. K. Belvalkar, *The Mahābhārata. For the First Time Critically Edited*, Poona, 1933-1966.

Las viejas traducciones inglesas de P. C. Roy, Calcuta, 1882-1889, y M. N. Dutt, Calcuta, 1895-1905, son útiles todavía, a la espera de la publicación íntegra de la versión de J. A. B. van Buitenen, Chicago, 1973 y sigs.

Para la historia de las interpretaciones del poema véase A. Hiltebeitel, *Kṛṣṇa and the Mahābhārata. A Study in Indian and Indo-European Symbolism*, tesis doctoral inédita, Universidad de Chicago, 1973, págs. 134-190. Entre las aportaciones más importantes hay que contar la de A. Holtzmann, *Das Mahābhārata und seine Theile* I-IV, Kiel, 1892-1893; E. W. Hopkins, *The Great Epic of India. Its Character and Origin*, 1901; J. Dahlmann, *Genesis des Mahābhārata*, Berlín,

1899; G. J. Held, *The Mahābhārata: An Ethnological Study*, Londres y Amsterdam, 1935; V. S. Sukthamkar, *The Meaning of the Mahābhārata*, 1945, publicado en Bombay, 1957; G. Dumézil, *Mythe et Épopée* I-II, París, 1968, 1971; A. Hiltebeitel, *The Ritual of Battle. Krishna in the Mahābhārata*, Cornell Univ. Press, 1976. L. Bruce Long ha publicado recientemente una bibliografía crítica: *The Mahābhārata. A Select Annotated Bibliography*, Universidad de Cornell, 1974.

Stig Wikander demostró en un artículo en sueco del año 1947 que los dioses padres de los Pandavas formaban una agrupación perfectamente estructurada, védica o prevédica, y que el matrimonio colectivo de los héroes correspondía a un teologema relacionado con esa misma agrupación divina. Este artículo —«La légende des Pāndava et la substructure mythique du Mahābhārata»— ha sido traducido y anotado por G. Dumézil, *Jupiter, Mars, Quirinus* IV, París, 1948, págs. 37-53, 55-85. Véase también *Mythe et Épopée* I, págs. 42 y sigs. (la primera parte de esta obra, págs. 31-257, se dedica a un análisis del *Mahābhārata* en la perspectiva de la mitología indoeuropea).

192. Sobre las analogías del *Mahābhārata* con las escatologías irania y escandinava, véanse G. Dumézil, *Mythe et Épopée* I, págs. 218 y sigs.; S. Wikander, «Germanische und Indo-Iranische Eschatologie», *Kairos*, 2 (1960), págs. 83-88.

Los trabajos de Dumézil han sido discutidos por M. Biardeau, «Études de mythologie hindoue: cosmogonies purāniques», II, *BEFEO*, 55 (1969), págs. 59-105, especialmente 97-105; véanse también *Annuaire de l'École des Hautes Études, Ve Section* (1969-1970), págs. 168-172; A. Hiltebeitel, *Krishna and the Mahābhārata*, capítulo XVII, y «The Mahābhārata and Hindu Eschatology», *HR*, 12 (1972), págs. 95-135; véase *The Ritual of Battle*, págs. 300-309.

Sobre el *pralaya* en la epopeya, véase M. Biardeau, «Études», II y III, *BEFEO*, 57 (1971), págs. 17-89; sobre *bhakti* y *avātara*, véase «Études», IV, en ibíd., 63 (1876), págs. 111-263.

Véase también D. Kinsley, «Through the looking glass: Divine madness in the Hindu religious traditions», *HR*, 13 (1974), págs. 270-305.

193. Sobre las ideas del Samkhya y el Yoga recogidas en el *Mahābhārata*, véase M. Eliade, *Le Yoga*, págs. 153 y sigs. y las bibliografías reseñadas en ibíd., pág. 157, n. 1, págs. 379-380. En uno de sus interminables discursos didácticos afirma Bhisma que «el Samkhya y el Yoga alardean cada cual de su método como el mejor medio (*karāna*) ... Considero que son verdaderas estas dos enseñanzas ... Tienen en común la pureza, la represión (de los deseos) y la piedad por todos los seres; pero las opiniones filosóficas (*darśana*) no son idénticas en el Samkhya y en el Yoga» (XII, 11043 y sigs.). Ciertamente, se trata de una etapa presistemática de los dos *darśana*. No se presenta el Samkhya como método para distinguir y separar el espíritu (*purusha*) de la experiencia psicomental, punto de partida del sistema de Iśvara Krishna.

194. Hay una enorme literatura sobre la *Bhagavad-Gīta*; véase algunas referencias bibliográficas en M. Eliade, *Le Yoga*, págs. 380-381; véase también B. Long, *op. cit.*, págs. 16-19. Seguimos la traducción de E. Sénart, París, 1922. Entre las traducciones comentadas recientes son indispensables las de F. Edgerton, 2 vols., Harvard Univ. Press, 1952, y R. C. Zaehner, Oxford Univ. Press, 1969.

Sobre la técnica yóguica en el *Bhagavad-Gīta*, véase M. Eliade, *Le Yoga*, págs. 165 y sigs.

195. Sobre la «separación» de la esencia celeste, obtenida mediante el sacrificio (*yasna*), véase G. Gnoli, «Lo stato di "maga"», *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, 15 (1965), págs. 105-117, así como los trabajos del mismo autor citados en el § 104. Véase también M. Eliade, «Spirit, Light, and Seed», *HR*, 11 (1971), págs. 1-30, especialmente 18 y sigs.

Sobre la alternancia de los principios antagónicos, véase M. Eliade, *La nostalgie des origines*, París, 1971, págs. 307 y sigs.

196. La historia del pueblo judío después del exilio ha dado origen a una literatura considerable. Señalaremos algunos trabajos recientes: K. Galling, *Studien zur Geschichte Israels im persischen Zeital-*

*ter*, Tubinga, 1964; E. Bickerman, *From Ezra to the Last of Maccabees: Foundations of Post-Biblical Judaism*, Nueva York, 1962; I. L. Myres, «Persia, Greece and Israel», *Palestine Exploration Quarterly*, 85 (1953), págs. 8-22. Para una visión de conjunto de la historia religiosa, véase G. Fohrer, *History of Israelite Religion*, Nashville-Nueva York, 1972, págs. 330-390.

Sobre el Déutero-Isaías, véase la riquísima obra de P.-E. Bonnard, *Le Second Isaïe, son disciple et leurs éditeurs (Isaïe 40-68)*, París, 1972.

Se han identificado influencias iranias en determinados pasajes del Déutero-Isaías. Así, por ejemplo, Is 50,11 habla de los que «encienden el fuego», expresión equivalente al término avéstico *athravan*. Véase la bibliografía en D. Winston, «Iranian component in the Bible, Apocrypha and Qumran», *HR*, 5 (1966), págs. 183-216, especialmente pág. 187, n. 13. Aún más notoria es la influencia irania en los capítulos 44 y 45, cuya semejanza con los «Cilindros de Ciro» y el *Yasna* 44, ha sido señalada. Véanse M. Smith, «II Isaiah and the Persians», *JAOS*, 83-84 (1963), págs. 415-421, y la bibliografía citada por D. Winston, *op. cit.*, pág. 189, n. 17.

Sobre los «cantos del siervo», véanse I. Engnell, «The "Ebed Yahweh" songs and the Suffering Messiah in "Deutero-Isaiah"», *Bulletin of the John Rylands Library* (1948), págs. 54-96; C. Lindhagen, *The Servant Motif in the Old Testament*, Upsala, 1950; J. Lindblom, *The Servant Songs in Deutero-Isaiah*, 1951; C. R. North, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah*, Londres, 1956², y el comentario del mismo autor, *The Second Isaiah*, Oxford, 1965; H. A. Rowley, *The Servant of the Lord*, Londres, 1952; S. Mowinckel, *He That Cometh*, Nueva York, 1955, págs. 187-260; W. Zimmerli y J. Jeremias, *The Servant of God*, Londres, 1965².

197. Sobre el profeta Ageo, véanse T. Charry, *Agée-Zacharie-Malachie*, París, 1969; F. Hesse, «Haggai», en *Rudolph Festschrift*, 1961, págs. 109-134; K. Koch, «Haggais unreines Volk», *Zeit. f. alttestamentliche Wissenschaft*, 79 (1967), págs. 52-66.

Sobre Zacarías, véanse T. Charry, *op. cit.*; K. Galling, *Studien*, págs. 109-126; O. Eissfeldt, *The Old Testament: An Introduction*, Ox-

ford-Nueva York, 1965, págs. 429-440, con abundante bibliografía en págs. 429, 762.

Sobre el desarrollo de la escatología, véanse G. Hölscher, *Der Ursprung der judischen Eschatologie*, Giessen, 1925; P. Volz, *Die Eschatologie der judischen Gemeinde in neutestamentlichen Zeitalter*, Tubinga, 1934²; G. Fohrer, «Die Struktur der alttestamentliche Eschatologie», en *Studien zur alttestamentliche Prophetie*, 1967, págs. 32-58. Véase también la bibliografía citada en el § 198.

198. Sobre las concepciones bíblicas del Mesías, véanse H. Gressmann, *Der Messias*, Gotinga, 1929; A. Bentzen, *King and Messiah*, Londres, 1955, traducción de *Messias, Moses redivivus, Menschensohn*, Zurich, 1948; L. E. Browne, *The Messianic Hope in its Historical Setting*, 1951; H. Ringgren, «Konig und Messias», *Zeit. f. Alttest. Wiss.*, 64 (1952), págs. 120-147; T. W. Manson, *The Servant-Messiah*, Cambridge, 1952; S. Mowinckel, *He That Cometh*, págs. 280 y sigs.; J. Klausner, *The Messianic Ideas in Israel from its Beginnings to the Completion of the Mishnah*, Nueva York, 1955; G. Fohrer, *Messiasfrage und Bibelverständnis*, 1957. Véanse también las bibliografías citadas en el § 203. Sobre las concepciones rabínicas, véanse G. F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era* II, Cambridge, Mass., 1927, 1930, 1971², págs. 349 y sigs.; G. Scholem, *The Messianic Idea in Judaism*, Nueva York, 1971, págs. 1-78.

Sobre las relaciones entre la ideología real de las grandes monarquías orientales y el motivo mítico del rey-redentor entre los israelitas, véase G. Widengren, «Early Hebrew myths and their interpretation», en S. H. Hooke, *Myth, Ritual and Kingship*, Oxford, 1958, págs. 49-203, especialmente 168 y sigs.; íd., *Sakrales Konigtum im Alten Testament und im Judentum*, Stuttgart, 1955, págs. 30 y sigs.

199. La historia de la redacción del Pentateuco es muy compleja; véanse el estado de las cuestiones y la bibliografía en O. Eissfeldt, *The Old Testament*, págs. 155-240; véase ibíd., págs. 241-300, análisis textual de los más antiguos libros históricos (Josué, Jueces, Samuel, Reyes).

La cronología de Esdras y Nehemías plantea numerosos problemas; véanse J. Wright, *The Date of Ezra's Coming to Jerusalem*, Londres, 1947; íd., *The Building of the Second Temple*, Londres, 1958; A. Gelston, «The Foundations of the Second Temple», *VT*, 16 (1966), págs. 232 y sigs.; H. Rowley, «The Chronological Order of Ezra and Nehemia», en *The Servant of the Lord*, Londres, 1952, págs. 131 y sigs.; íd., «Nehemiah's mission and its historical background», *Bulletin of the John Rylands Library*, 37 (1955), págs. 528 y sigs.; H. Cazelles, «La Mission d'Esdras», *VT*, 4 (1954), págs. 113 y sigs.; S. Mowinckel, *Studien zu dem Buche Ezra-Nehemia*, 3 vols., Oslo, 1964-1965; F. Michaeli, *Les livres des Chroniques, d'Esdras et de Néhémie*, Neuchâtel, 1967. Según Kellermann, al que sigue Morton Smith, Esdras precede a Nehemías; véanse U. Kellermann, *Nehemia: Quellen, Ueberlieferung und Geschichte*, Berlín, 1967; íd., «Erwägungen zum Problem der Esradatierung», *Zeit. f. Alttest. Wiss.*, 80 (1968), págs. 55 y sigs.; M. Smith, *Palestinian Parties and Politics that shaped the Old Testament*, Nueva York y Londres, 1971, págs. 120 y sigs. Sobre la historia del texto, véase O. Eissfeldt, *op. cit.*, págs. 541-559.

Durante la misión de Esdras y Nehemías se perfila la oposición entre los «partidos» de los exclusivistas (o «nacionalistas») y de los sincretistas (o «universalistas»). Esta oposición se daba ya con seguridad antes del exilio, pero adquiere matices políticos en tiempos de Esdras y Nehemías.

El pequeño libro de Jonás, compuesto en el siglo IV, ilustra admirablemente la tendencia «universalista»: Dios envía a su profeta a Nínive para anunciar que la ciudad será destruida a causa de las iniquidades de sus habitantes. Pero los ninivitas se arrepienten y Yahvé renuncia al castigo. Dicho de otro modo: *Yahvé se preocupa de todos los pueblos*. (Algunos autores han advertido el mismo espíritu en el libro de Rut.) Pero el calificativo de «universalista» ha podido ser también aplicado a los partidarios de la *asimilación* (religiosa, cultural, racial). Esta tendencia sincretista, popular ya en los tiempos de la monarquía, alcanzará su apogeo durante la época helenística.

200. Para la historia de Palestina en la época helenística, confróntese S. Liberman, *Greek in Jewish Palestine*, Nueva York, 1942; íd., *Hellenism in Jewish Palestine*, Nueva York, 1950; F.-M. Abel, *Histoire de la Palestine depuis la conquête d'Alexandre jusqu'à l'invasión arabe* I: *De la conquête d'Alexandre jusqu'à la guerre juive*, 1952. Excelente visión de conjunto en V. Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews*, Nueva York, 1970, traducido del hebreo. Véanse también W. W. Tarn, *La civilización helenística*, capítulo VI; S. K. Eddy, *The King is Dead. Studies in the Near Easter Resistance to Hellenism, 334-31 B.C.*, Lincoln, Neb., 1961, especialmente págs. 183-256.

Para la historia religiosa, todavía conserva intacto su valor la obra de W. Bousset y H. Gressmann, *Die Religion des Judentums im späthellenischen Zeitalter*, Tubinga, 1966[3]. El problema ha sido brillantemente abordado en la documentada obra de M. Hengel, *Judentum und Hellenismus*, 1968, Tubinga, 1973[2], que citamos por la traducción inglesa, *Judaism and Hellenism. Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period*, 2 vols., Filadelfia 1974. M. Simon y A. Benoit han realizado una excelente presentación sintética de la cuestión, apoyada por una buena bibliografía, en *Le judaïsme et le christianisme antique, d'Antiochus Épiphane à Constantin*, París, 1968.

M. Smith ha puesto de relieve la antigüedad y la importancia del influjo griego en Palestina, tanto en Jerusalén (donde residió una guarnición griega entre los años 320-290 y de nuevo entre 218-199) como en otras localidades; véase *Palestinian Parties*, págs. 57 y sigs. M. Hengel aporta documentación complementaria; véase *Judaism and Hellenism* I, págs. 6-106; II, págs. 2-71 (cap. I: «Early Hellenism as a political and economic force»; cap. II: «Hellenism in Palestine as a cultural force and its influence on the Jews»).

Sobre la personificación de la Sabiduría (*hokma*) y sus analogías en las literaturas sapienciales orientales, véanse W. Schencke, *Die Chokma (Sophia) in der jüdischen Hypostasenspekulation*, Cristianía, 1913; P. Humbert, *Recherches sur les sources égyptiennes de la littérature sapientiale d'Israël*, Neuchâtel, 1929; W. Baumgartner, «Die israelitische Weisheitliteratur», *Theologische Rundschau*, 5 (1933), págs.

258-288; J. Fichtner, *Die altorientalische Weisheit in ihre israelitisch-judischen Auspragung*, Giessen, 1933; H. Ringgren, *Word and Wisdom*, Lund, 1947; W. F. Albright, «Some Canaanite-Phoenician sources of Hebrew wisdom», en *Wisdom in Israel and in the Near East*, supl. Vetus Test., 3, Leiden, 1955, págs. 1-15; G. von Rad, *Wisdom in Israel*, Nashville y Nueva York, 1972, edición alemana de 1970; H. Conzelmann, «The Mother of Wisdom», en J. M. Robinson (comp.), *The Future of Our Religious Past*, Londres y Nueva York, 1971, págs. 230-243; M. Hengel, *Judaism and Hellenism* I, págs. 153 y sigs.; II, págs. 97 y sigs.

201. Sobre el Qohelet, véanse J. Pedersen, «Scepticisme israélite», *RHPhR*, 10 (1930), págs. 317-370; R. Gordis, *Koheleth: The Man and his World*, Nueva York, 1951; K. Galling, *Die Krisis der Aufklarung in Israel*, Maguncia, 1952; H. L. Ginsburg, *Studies in Koheleth*, Nueva York, 1960; H. Gese, «Die Krisis der Weisheit bei Koheleth», en *Les Sagesses du Proche Orient Ancien. Travaux du Centre d'histoire des religions de Strasbourg*, París, 1963, págs. 139-151; O. Loretz, *Qoheleth und der alte Orient*, Friburgo, 1964; M. Dahood, «Canaanite-Phoenician Influence in Qoheleth», *Biblica*, 33 (1952), págs. 30-52; íd., «Qoheleth and recent discoveries», ibíd., 42 (1961), págs. 359-366; D. Winston, «The Book of Wisdom's theory of cosmogony», *HR*, 11 (1971), págs. 185-202; R. Braun, *Koheleth und seine Verhältnis zur literaturischen Bildung und Popularphilosophie*, Erlangen, 1973; M. Hengel, *Judaism and Hellenism* I, págs. 115-129, así como las bibliografías reseñadas en ibíd. II, págs. 77-87, nn. 51-162. Para el análisis histórico del texto, véase O. Eissfeldt, *The Old Testament*, págs. 491-499.

Sobre Ben Sirá, véase la traducción comentada de G. H. Box y W. O. E. Oesterley, en R. H. Charles, *Apocrypha and Pseudoepigrapha of the Old Testament* I, Oxford, 1913, págs. 268-517. Análisis histórico del texto en O. Eissfeldt, *op. cit.*, págs. 595-599, con abundante bibliografía. Nuestra interpretación debe mucho a M. Hengel, *op. cit.* I, págs. 130-155; II, 88-96.

La postura de Ben Sirá presenta cierta analogía con las concepciones estoicas; en primer lugar la certidumbre de que el mundo y la

existencia humana se desarrollan conforme a un designio determinado por Dios (véase § 184). Por otra parte, Ben Sirá comparte con el estoicismo la idea de que el cosmos está penetrado por una potencia racional, que es precisamente la divinidad; véase M. Pohlenz, *Die Stoa* I, Gotinga, 1964², pág. 72. Por otra parte, la filosofía de Zenón brota de una visión religiosa semítica que tiene mucho en común con el pensamiento del Antiguo Testamento; véase M. Pohlenz, *op. cit.* I, pág. 108. Así, la asimilación de las ideas estoicas por los judíos, desde Ben Sirá y Aristóbulo hasta Filón, venía a ser de hecho la recuperación de una herencia oriental; véase M. Hengel, *op. cit.* I, págs. 149, 162. Sin embargo no debe exagerarse la importancia de los influjos griegos. Desde hace tiempo fueron reconocidos ciertos paralelos entre el famoso capítulo 24 de Ben Sirá y las aretalogías de Isis. W. L. Knox subrayaba «la sorprendente afinidad (de la Sabiduría) con una Astarté siria que tuviera los rasgos de Isis»; véase «The Divine Wisdom», *Journal of Theological Studies*, 38 (1937), págs. 230-237; el pasaje citado se halla en la pág. 235. Véanse también H. Ringgren, *Word and Wisdom*, págs. 144 y sigs.; H. Conzelmann, «The Mother of Wisdom», en J. M. Robinson (comp.), *The Future of our Religious Past*, Londres-Nueva York, 1971, págs. 230-243; M. Hengel, *op. cit.* I, págs. 158 y sigs.; II, págs. 101 y sigs. (bibliografía complementaria en n. 331). No se excluye la posibilidad de que el culto de Isis fuera conocido en Jerusalén durante el siglo III ni que las escuelas sapienciales judías transfiriesen a la Sabiduría divina las aretalogías de Isis-Astarté; véase M. Hengel, *op. cit.* I, pág. 158. Pero, como ya hemos indicado (pág. 255), la Sabiduría no aparece nunca como consorte de Dios sino que procede de su boca. Véanse W. Schencke, *Die Chokma (Sophia) in der jüdischen Hypostasenspekulations*; J. Fichtner, *Die altorientalischen Weisheit in ihrer israelitisch-judischen Ausprägung*; id., «Zum Problem Glaube und Geschichte in der israelitisch-jüdischen Weisheitliteratur», *Theologische Literaturzeitung*, 76 (1951), págs. 145-150; J. M. Reese, *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and its Consequences*, Roma, 1970; B. L. Mack, *Logos und Sophia. Untersuchungen zur Weisheitstheologie im hellenistischen Judentum*, Gotinga, 1973.

Conviene recordar que entre los siglos III a.C. y II de nuestra era se atestiguan concepciones similares no sólo en el mundo oriental-helenístico, sino también en la India budista e hinduista, donde se produce la personificación religiosa y mitológica de la «ciencia» (*prajña, jñana*) como medio supremo de liberación. El proceso continúa durante la Edad Media, tanto en la India como en la Europa cristiana (véase el tercer volumen).

La traducción del Pentateuco, empresa grandiosa y sin igual en la Antigüedad, hizo posible una literatura judía redactada directamente en griego. En los años 175-170 a.C., Aristóbulo, el primer «filósofo» judío, escribió una obra didáctica y apologética dedicada al joven soberano Tolomeo VI Filométor. A juzgar por los fragmentos conservados, el autor presentaba una teoría audaz, que será adoptada por muchos a continuación: la doctrina judía, tal como se formula en la Biblia, es la única filosofía verdadera. Pitágoras, Sócrates y Platón la conocían y de ella tomaron sus principios. Cuando los poetas y filósofos griegos hablan de «Zeus», se refieren al Dios verdadero. «Pues todos los filósofos están de acuerdo en que, sobre Dios, es preciso mantener ideas santas, y ello es de suma importancia para nuestra comunidad» (citado por Eusebio, *Praeparatio evangelica* XIII, 12,7 y sigs.). Pero se proclama que la sabiduría de Moisés es netamente superior a las doctrinas de los filósofos griegos, pues es de origen divino; véanse M. Hengel, *op. cit.* I, págs. 163 y sigs. y referencias citadas en ibíd. II, págs. 106-110, nn. 375-406.

Poco tiempo después, el autor de la *Carta de Aristeas* expresa aún más claramente la tendencia a asimilar la idea bíblica de Dios a la concepción griega (el «universalismo») de la divinidad. Los griegos y los judíos «adoran al mismo Dios, el Señor y Creador del universo ... aunque le dan nombres diferentes, tales como Zeus o Dis» (*Arist.*, 15-16). Los griegos instruidos en la filosofía vendrían profesando el monoteísmo desde hacía mucho tiempo. En consecuencia, el autor estima que el judaísmo es idéntico a la filosofía griega. Véase la traducción inglesa y comentario de M. Hadas, *Aristeas to Philocrates: Jewish Apocryphal Literature*, Nueva York, 1951, y la edición de A. Pelletier, *Lettre d'Aristée à Philocrate*, París, 1962; véanse V. Tcherikover,

«The ideology of the Letter to Aristeas», *Harvard Theological Review*, 51 (1958), págs. 59-85; M. Hengel, *op. cit.* I, pág. 264; II, pág. 176.

202. Sobre la historia de Palestina entre Antíoco IV Epífanes y Pompeyo, véase la bibliografía citada *supra*, § 200; E. Bickerman, «Un document relatif à la persécution d'Antiochus IV Épiphane», *RHR*, 115 (1937), págs. 188-221; íd., *Der Gott der Makkabäer*, Berlín, 1937; íd., «Anonymous Gods», *Journal of the Warburg Institute*, 1 (1937-38), págs. 187-196; B. Mazar, «The Tobiads», *Israel Exploration Journal*, 7 (1957), págs. 137-145, 229-238; I. A. Goldstein, «The tales of the Tobiads», en *Christianity, Judaism and other Greco-Roman Cults: Studies for Morton Smith* III, Leiden, 1975, págs. 85-123.

Sobre la persecución de Antíoco y la guerra de liberación, véanse las fuentes citadas en n. 32. En resumidas cuentas la «reforma» a que aspiraba Antíoco —inspirada ciertamente por los filohelenos— se encaminaba a la transformación de Jerusalén en una *polis* griega; véase M. Hengel *op. cit.* I, pág. 278. Traducciones recientes y comentarios de los libros de los Macabeos: F. M. Abel, *Les Livres des Maccabées*, París, 1949²; S. Zeitlin, *The First Book of Maccabees*, 1954; J. G. Bunge *Untersuchungen zum zweiten Makkabäerbuch*, Bonn, 1971. Análisis críticos y bibliografías: O. Eissfeldt, *The Old Testament*, págs. 576-582, 771.

Sobre la identificación de Yahvé con las concepciones griegas de Dios, véase M. Hengel, *op. cit.* I, págs. 261 y sigs.; véase también M. Simon, «Jupiter-Yahvé. Sur un essai de théologie pagano-juive», *Numen*, 23 (1976), págs. 40-66. Es importante añadir que los primeros testimonios de los autores griegos —Hecateo de Abdera, Teofrasto, Megastenes, Clearco de Soli— presentaban a los judíos como un pueblo de «filósofos»; véase el análisis de las fuentes en M. Hengel, *op. cit.* I, págs. 255 y sigs.

O. Plöger ha demostrado que los hasideos tienen una larga historia; este movimiento está atestiguado ya en el siglo III a.C. y es de suponer que comenzaría bajo la dominación persa; véase *Theocracy and Eschatology*, Oxford, 1968, págs. 23 y sigs., 42-52. Sobre los hasideos, véase M. Hengel, *op. cit.* I, págs. 175 y sigs.; II, págs. 118 y sigs.

Sobre la apocalíptica judía, véanse W. Bousset, *Die jüdische Apokalyptik*, Berlín, 1903; P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde in neutestamentlichen Zeitalter*, Tubinga, 1934²; H. H. Rowley, *The Relevance of Apocalyptic*, Londres, 1950³; íd., *Jewish Apocalyptic and the Dead Sea Scrolls*, Londres, 1957; S. B. Frost, *Old Testament Apocalyptic: Its Origins and Growth*, Londres, 1952; R. Mayer, *Die biblische Vorstellung vom Weltenbrand*, Bonn, 1956; D. S. Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, Londres, 1964; H. D. Betz, «Zum Problem des religionsgeschichtlichen Verständnisses der Apokalyptik», *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 63 (1966), págs. 391-409; M. Hengel, *op. cit.* I, págs. 181 y sigs.

Sobre el libro de Daniel, véanse R. H. Charles, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel*, Oxford, 1929; W. Baumgartner, «Ein Vierteljahrhundert Danielsforschung», *Theologische Rundschau*, 11 (1939), págs. 59-83, 125-144, 201-228; L. S. Ginsburg, *Studies in Daniel*, Nueva York, 1948; A. Bentzen, *Daniel*, Tubinga, 1952²; O. Eissfeldt, *op. cit.*, págs. 512-529, con abundante bibliografía en págs. 512-513, 768-769; A. Lacoque, *Le Livre de Daniel*, Neuchâtel-París, 1976; en español existe una espléndida traducción, con amplios comentarios exegético-lingüísticos, de L. Alonso Schökel, en *Los Libros Sagrados*, Madrid, Cristiandad, 1976.

Sobre el tema de los *vaticinia ex eventu*, véase E. Osswald, «Zum Problem der vaticinia ex eventu», *Zeit. f. d. Alttestamentliche Wissenschaft*, 75 (1963), págs. 27-44.

Sobre las influencias iranias en el libro de Daniel, véanse I. W. Swain, «The theory of the four monarchies: Opposition history under the Roman Empire», *Classical Philology*, 35 (1940), págs. 1-21; D. Winston «The Iranian component in the Bible, Apocrypha and Qumran: A review of evidence», *HR*, 5 (1966), págs. 183-217, especialmente 189-192. El problema de las influencias orientales es analizado por M. Hengel, *op. cit.* I, págs. 181 y sigs. Conviene subrayar que ciertos temas aparecen ya en los Profetas.

Sobre el «gran año», véanse M. Eliade, *Le Mythe de l'éternel retour*, 1969², págs. 65 y sigs.; B. L. von Waerden, «Das Grosse Jahr und die ewige Wiederkehr», *Hermes*, 80 (1952), págs. 129-155.

Sobre los cuatro reinos y las cuatro bestias, véanse H. H. Rowley, *Darius the Mede and the Four World Empires in the Book of Daniel*, Cardiff, 1935, págs. 161 y sigs.; W. Baumgartner, «Zu den vier Reichen von Daniel 2», *Theologische Zeitschrift*, 1 (1945), págs. 17-22; A. Caquot, «Sur les quatre Bêtes de Daniel VII», *Semitica*, 5 (1955), págs. 5-13.

203. Sobre el síndrome del fin del mundo, véase M. Eliade, *Le Mythe de l'éternel retour*, págs. 133 y sigs. Véase también la bibliografía sobre apocalíptica citada en el § 202 y T. F. Glasson, *Greek Influence in Jewish Eschatology, with special reference to the Apocalypses and Pseudoepigraphs*, Londres, 1961.

Sobre la resurrección de los cuerpos, véanse R. H. Charles, *Eschatology*, 1899, Nueva York, 1963², págs. 78 y sigs., 129 y sigs., 133 y sigs.; A. Nicolainen, *Der Auferstehungsglaube in der Bibel und ihrer Umwelt*, 1944; E. F. Sutcliffe, *The Old Testament and the Future Life*, 1946; R. Martin-Achard, *De la mort à la résurrection d'après l'Ancien Testament*, 1956; K. Schubert, «Die Entwicklung der Auferstehungslehre von der nachexilischen bis zur frührabbinischen Zeit», *Biblische Zeitschrift*, 6 (1962), págs. 177-214.

La doctrina irania de la resurrección se halla claramente atestiguada en el siglo IV a.C.; véase Teopompo, en F. Jacoby, *Fragmente der Griechischen Historiker*, 115 F 64; véase también § 112.

Los apócrifos y pseudoepígrafos del Antiguo Testamento han sido traducidos por R. H. Charles y sus colaboradores en el segundo volumen de *Apocrypha and Pseudepigrapha*, Oxford, 1913. Hemos seguido esta traducción para *4* Esdras, Henoc, Salmos de Salomón, Testamentos de los Doce Patriarcas y Apocalipsis siríaco de Baruc. También hemos consultado J. T. Milik, *The Books of Enoch*, 1976, y P. Bogaert, *L'Apocalypse syriaque de Baruch*, 2 vols., 1969. Véase también A. M. Denis, *Introduction aux Pseudoépigraphes grecs de l'Ancien Testament*, Leiden, 1970.

Sobre el «Hijo de Hombre», véase la bibliografía analítica en E. Sjöberg, *Der Menschensohn im athiopischen Henochbuch*, Lund, 1946, págs. 40 y sigs.; S. Mowinckel, *He That Cometh*, págs. 346-450; C. Col-

pe, en *Theologische Worterbuch xum Neuen Testament* VIII, págs. 418-425; J. Coppens, *Le Fils de l'Homme et les Saints du Très-Haut en Daniel VIII dans les Apocryphes et dans le Nouveau Testament*, Brujas-París, 1961; F. A. Borsch, *The Son of Man in Myth and History*, Filadelfia, 1967. Para las significaciones de la expresión «Hijo de Hombre» en el Nuevo Testamento, véase § 221.

Sobre Satán, véanse Bousset-Gressmann, *Die Religion des Judentums in spathellenistischer Zeitalter*, págs. 332 y sigs.; H. Ringgren, *Word and Wisdom*, págs. 169 y sigs. (con bibliografías); B. Reicke, *The Disobedient Spirits and Christian Baptism*, Copenhague, 1948; B. L. Randelini, «Satana nell'Antico Testamento», *Bibbia e Oriente*, 5 (1968), págs. 127-122.

Sobre la ascensión de Henoc, véase G. Widengren *The Ascension of the Apostle and the Heavenly Book*, Upsala, 1950, págs. 36 y sigs.

Los textos rabínicos y los *midrashim* relacionados con el Nuevo Testamento han sido traducidos y comentados por [H. L. Strack y] P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, 6 vols., Munich, 1922-1961.

Sobre las influencias iranias en los apócrifos y pseudoepígrafos, véase D. Winston, «The Iranian component», págs. 192-200.

204. Sobre la apocalíptica como defensa ante el terror de la historia, véase M. Eliade, *Le Mythe de l'éternel retour*, págs. 133 y sigs.

Sobre la tradición henoquita, véanse P. Grelot, «La légende d'Hénoch dans les Apocryphes et dans la Bible», *Recherches de Science Religieuse*, 46 (1958), págs. 5-26, 181-210; íd., «Le géographie mythique d'Hénoch et ses sources orientales», *RB*, 65 (1958), págs. 33-69; íd., «L'eschatologie des Esséniens et le Livre d'Hénoch», *Revue de Qumran*, 1 (1958-59), págs. 113-131; J. T. Milik, «Problèmes de la littérature hénochique a la lumière des fragments araméens de Qumran», *Harvard Theological Review*, 64 (1971), págs. 333-378.

Sobre los fariseos, véase W. L. Knox, *Pharisaism and Hellenism in Judaism and Christianity* II: *The Contact of Pharisaism with other Cultures*, Londres, 1937, y en especial L. Finkelstein, *The Pharisees*, 2 vols., 1938, Filadelfia, 1962[3]. Véanse también M. Hengel, *op. cit.* I,

págs. 169-175: «Wisdom and Torah in Pharisaic and Rabbinic Judaism»; J. Neusner, *The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70*, 3 vols., Leiden, 1971; W. B. Davies, *Torah in the Messianic Age and for the Age to Come*, Journal of Bibl. Lit. Monograph Ser. 7, 1952.

Sobre el proselitismo judío, véanse W. Braude, *Jewish Proselyting*, Providence, 1940, y M. Hengel, *op. cit.* I, págs. 168 y sigs., con bibliografía reciente.

Hengel subraya acertadamente que el judaísmo ejerció su máximo influjo histórico durante la época helenístico-romana. «La guerra de liberación contra los Seléucidas y la difícil lucha con Roma son probablemente casos únicos en el mundo antiguo» (ibíd., pág. 309). Único es también el esfuerzo proselitista, imitado y continuado por el cristianismo primitivo. Sin embargo, la «ontología de la Torá» y el estricto legalismo de los fariseos desembocaron, por una parte, en el estancamiento del impulso misionero y, por otra, en el trágico malentendido con respecto al cristianismo. La pequeña comunidad judeocristiana logró mantenerse en Palestina con grandes dificultades y sólo a condición de observar la Torá. Aún en nuestros días se acusa a Pablo de apostasía sincretístico-helenística; véase M. Hengel, *op. cit.* I, pág. 309, refiriéndose a J. Klausner, L. Baeck y H. J. Schoeps; véase también ibíd. II, pág. 205, n. 315. Para H. J. Schoeps, por ejemplo, Pablo es «un judío de la diáspora que se ha alejado de la fe de sus padres»; véase *Paul*, Londres, 1961, pág. 261. Citando este pasaje, Hengel observa que la idea rigorista y apologética de la Torá, tan alejada del mensaje de los Profetas, era irreconciliable con la proclamación escatológica universal del evangelio, y hubo de ser ignorada (ibíd., pág. 309). Para los defensores de la Torá, sin embargo, los cristianos venían a ser como los renegados judíos que, entre los años 175-164 a.C., se decidieron por la apostasía y la asimilación (véase ibíd., pág. 314).

205. Las religiones de época helenística han sido presentadas en la excelente obra de C. Schneider, *Kulturgeschichte des Hellenismus* II, Munich, 1969, págs. 838 y sigs.: los dioses extranjeros, con abundante bibliografía. Véanse también los textos traducidos y comentados

por F. C. Grant, *Hellenistic Religion: The Age of Syncretism*, Nueva York, 1953. La obra de K. Prumm, *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt*, Friburgo de Br., 1943, contiene una exposición general con abundante bibliografía sobre las realidades religiosas de época helenística y romana. Véanse también A. D. Nock, *Conversion: the Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustin of Hippo*, Oxford, 1933; íd., *Essays on Religion and the Ancient World*, 2 vols., Oxford, 1972; J. Leipold y W. Grundmann, *El mundo del Nuevo Testamento*, 3 vols., I *Estudio histórico-crítico*; II *Textos de la época*; III *El mundo del NT en el arte*, Madrid, Cristiandad, 1973; V. Cilento, *Trasposizioni dell'antico. Saggi su le forme della grecità al suo tramonto*, Milán-Nápoles, 1961-1966; íd., *Comprensione della religione antica*, Nápoles, 1967; íd., *Studi di storia religiosa della tarda antichità*, Mesina, 1968.

Sobre el sincretismo religioso véanse R. Pettazzoni, «Sincretismo e conversione», en *Saggi di storia deile religioni e delia mitologia*, Roma, 1946, págs. 143-151; H. Ringgren, «The problem of syncretism», en S. S. Hartman (comp.), *Syncretism*, Estocolmo, 1969, págs. 7-14; A. S. Kapelrud, «Israel's prophets and their confrontation with the Canaanite religion», en ibíd., págs. 162-170; J. van Dijk, «Les contacts ethniques dans la Mésopotamie et les syncrétismes de la religion sumérienne», en ibíd., págs. 171-206; I. Bergman, «Beitrag zur Interpretatio Graeca: aegyptische Gotter in griechischer Uebertragung», en ibíd., 207-227; íd., *Le syncrétisme dans les religions grecque et romaine*, París, 1972; G. Widengren, «Cultural influence, cultural continuity and syncretism», en B. Pearson (comp.), *Religious Syncretism in Antiquity. Essays in Conversation with Geo Widengren*, Missoula, Mont., 1975, págs. 1-20; F. Dunand y P. Lévêque, *Les syncrétismes dans les religions de l'Antiquité. Colloque de Besancon, 1973*, Leiden, 1975.

Sobre la astrología y el fatalismo astral, véanse K. Prumm, *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt*, págs. 404 y sigs. (con bibliografía anterior); R. P. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste* I, 1944, págs. 89-122; F. Cumont, *Astrology and Religion among the Greeks and the Romans*, Nueva York, 1912; íd., *L'Eigypte des Astrologues*, Bruselas, 1973; íd., *Lux perpetua*, 1949, págs. 303 y sigs.; H. Ringgren (comp.), *Fatalistic Beliefs*, Estocol-

mo, 1967, especialmente el estudio de J. Bergmann, «I overcome fate, fate barkens to me», págs. 35-51; C. Schneider, *Kulturgeschichte des Hellenismus* II, págs. 907-919.

En época romana se generaliza la moda de los horóscopos, tanto en la misma Roma como en el resto del Imperio. Augusto publica su horóscopo y se acuñan monedas con la imagen de Capricornio, su constelación zodiacal.

La mitología y la teología de los siete planetas han dejado sus huellas en los siete días de la semana, los siete ángeles del Apocalipsis, la idea de los siete cielos y los siete infiernos, la escala ritual de siete grados en el culto de Mitra, etc.

Sobre el culto de los soberanos, véanse E. Bickermann, «Die romische Kaiserapotheose», *ARW*, 27 (1929), págs. 1-24; L. R. Taylor, *The Divinity of the Roman Emperor*, Middletown, 1931; Mac Evance, *The Oriental Origin of Hellenistic Kingship*, Chicago, 1934; D. M. Pippidi, *Recherches sur le culte impérial*, Bucarest, 1939; íd., «Apothéose impériale et apothéose de Pérégrinos», *SMSR*, 20 (1947-1948), págs. 77-103; K. Prümm, *Religionsgeschichtliches Handbuch*, págs. 54-66 (con abundante bibliografía); L. Cerfaux y J. Tondriau, *Le culte des Souverains dans la civilisation hellénistique*, París, 1958; *Le culte des souverains dans l'Empire romain*, Vandoeuvres-Ginebra, 1973; G. Hansen, «El culto al soberano y la idea de la paz», en *El mundo del NT* I, págs. 140-158 (con bibliografía).

Las fuentes literarias sobre los Misterios han sido publicadas por N. Turchi, *Fontes mysteriorum aevi hellenistici*, Roma, 1923. A pesar de su tendencia apologética, la obra de K. Prümm, *Religionsgeschichtliches Handbuch*, págs. 215-356 («Die Mysterienkulte in der antiken Welt»), es indispensable por su documentación y bibliografía. U. Bianchi, *The Greek Mysteries*, Leiden, 1976, recoge una selección de monumentos y documentos iconográficos.

Estudios de conjunto sobre las religiones mistéricas: R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*, 1927³; N. Turchi, *Le religioni misteriosofiche del mondo antico*, Roma, 1923; R. Pettazzoni, *I Misteri. Saggio di una teoria storico-religiosa*, Bolonia, 1924; S. Angus, *The Mystery-Religions and*

*Christianity*, Londres, 1925; H. R. Willoughby, *Pagan Regeneration. A Study of Mystery Initiation in the Graeco-Roman World*, Chicago, 1929; F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, 1929[4]; A. Loisy, *Les Mystères païens et le mystère chrétien*, París, 1930[2].

Véanse también *The Mysteries. Papers from the Eranos Yearbooks*, Nueva York, 1955; M. Eliade, *Naissances mystiques. Essays sur quelques types d'initiation*, 1959, págs. 230 y sigs.; A. D. Nock, «Hellenistic mysteries and Christian sacraments», en *Mnemosyne* (1952), págs. 117-213, estudio recogido en *Early Gentile Christianity and its Hellenistic Background*, Nueva York, 1964, págs. 109-146; R. Merkelbach, *Roman und Mysterium in der Antike*, Munich y Berlín, 1962; P. Lambrechts, «L'importance de l'enfant dans les religions à mystères», *Latomus*, 28 (1957), págs. 322-333; G. Freymuth, «Zum Hieros Gamos in den antiken Mysterien», *Museum Helveticum*, 21 (1964), págs. 86-95; F. Cumont, *Lux perpetua*, París, 1949, págs. 235 y sigs.; L. Bouyer, «Le salut dans les religions à mystères», *Revue des Sciences Religieuses*, 27 (1953), págs. 1-16; véanse también las bibliografías anotadas más adelante, §§ 206-208.

206. Sobre Dioniso en ambiente helenístico y en época romana véanse U. von Willamowitz-Moellendorff, *Die Glaube der Hellenen* II, 1932, págs. 261 y sigs.; H. Jeanmaire, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, París, 1951, págs. 417 y sigs. y bibliografías citadas en págs. 497 y sigs.; C. Schneider, *Kulturgeschichte d. Hellenismus* II, págs. 800-810, 1.097 y sigs. (bibliografía); M. P. Nilsson, *The Dionysiac Mysteries in the Hellenistic and Roman Age*, Lund, 1957; íd., *Geschichte d. griechischen Religion* II, 1961[2], págs. 360-367; R. Turcan, *Les sarcophages romains à représentation dionysiaque essai de chronologie et d'histoire religieuse*, París, 1966.

Sobre Dioniso niño, véanse D. Costa, «Dionysos enfant, les bacchoi et les lions», *Revue Archéologique*, 39 (1952), págs. 170-179; R. Turcan, *op. cit.*, págs. 394 y sigs. Sobre la apoteosis de Semele, véanse P. Boyancé, «Le disque de Brindisi et l'apotheose de Sémélé», *Revue des Études Anciennes*, 44 (1942), págs. 195-216; M. P. Nilsson, *The Dionysiac Mysteries*, págs. 4 y 14; P. Boyancé, «Dionysos et Sémélé»,

*Atti della Pont. Accad. Romana di Archeologia*, 38 (1965-1966), págs. 79 y sigs.

Sobre las iniciaciones en los Misterios dionisíacos, véase la bibliografía en C. Schneider, *op. cit.*, pág. 1.101. Véase también y en especial F. Matz, *Dionysiake télété. Archäologische Untersuchungen zum Dionysos-Kult in hellenistischen und romischer Zeit*, 1964; G. Zuntz, «On the Dionysiac Fresco in the Villa dei Misteri at Pompei», *Proceedings of the British Academy*, 49 (1963), págs. 177-202; R. Turcan, «Un rite controuvé de l'initiation dionysiaque», *RHR*, 158 (1960), págs. 140-143; íd., «Du nouveau sur l'initiation dionysiaque», *Latomus*, 24 (1965), págs. 101-119; íd., *Les sarcophages romains*, págs. 408 y sigs.; P. Boyancé, «Dionysiaca. A propos d'une étude récente sur l'initiation dionysiaque», *Revue des Études Anciennes*, 68 (1966), págs. 23-60.

Sobre la función de los antros en el culto de los tiasos dionisíacos véanse P. Boyancé, «L'antre dans les mystères de Dionysos», *Rendiconti della Pont. Accad. di Archeologia*, 33 (1962), págs. 107-127; C. Bérard, *Anodoi. Essai sur l'imagerie des passages chtoniens*, Roma, 1974, págs. 58 y sigs., 144 y sigs.; íd., en *Mélanges d'Histoire ancienne et d'Archéologie offerts à Paul Collart*, Lausana, 1976, págs. 61-65.

Véase también F. Cumont, *Études sur le symbolisme funéraire des Romains*, 1942, págs. 370 y sigs.; íd., *Lux perpetua*, págs. 250 y sigs.

207. Breves descripciones de los Misterios frigios en R. Pettazzoni, *I Misteri*, págs. 102-149; A. Loisy, *Les mystères paiens*, págs. 83-120; F. Cumont, *Les religions orientales*, págs. 43-68, 220-230; K. Prumm, *Religonsgeschichtliches Handbuch*, págs. 255-263 (con bibliografía anterior); C. Schneider, *Kulturgeschichte d. Hellenismus* II, págs. 856 y sigs.

Las fuentes escritas (literarias y epigráficas) relativas al culto de Attis han sido recopiladas y comentadas por H. Hepding, *Attis, seine Mythen u. sein Kult*, Giessen, 1903. El libro de H. Graillot, *Le culte de Cybèle, Mère des Dieux, à Rome et dans l'Empire Romain*, París, 1912, es aún indispensable. Se ha anunciado para el año 1977 la publicación del primer volumen de M. J. Vermaseren, *Corpus Cultus Cybelae Attisque*. El mismo autor ha publicado *The Legend of Attis in Greek*

*and Roman Art*, Leiden, 1966, y *Cybele and Attis. The Myth and the Cult*, Londres, 1977, con abundante bibliografía. Véase también P. Lambrechts, *Attis: Van herdersknaap tot god*, Bruselas, 1962, con resumen en francés, págs. 61-74.

Sobre la protohistoria de Kubaba-Cibeles, véanse R. Eisler, «Kubaba-Kybele», *Philologus* (1909), págs. 118-151, 161-209; E. Laroche, «Koubaba, déesse anatolienne, et le problème des origines de Cybèle», en *Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne*, París, 1960, págs. 113-123; M. J. Vermaseren, *Cybele and Attis*, págs. 13-24; D. M. Cosi, «La simbologia della porta nel Vicino Oriente: Per una interpretazione dei monumenti rupestri frigi», *Annali della Facultà di Lettere e Filosofia*, 1 (Florencia, 1976), págs. 113-152, especialmente 123 y sigs.

Sobre el culto de Cibeles y Attis en época romana, véanse P. Boyancé, «Sur les mystères phrygiens: "J'ai mangé dans le tympanon, j'ai bu dans la cymbale"», *Revue des Études Anciennes*, 37 (1935), págs. 161-164; J. Carcopino, «La réforme romaine du culte de Cybèle et d'Attis», en *Aspects mystiques de la Rome païenne*, París, 1942, págs. 49-171; P. Lambrechts «Les fétes "phrygiennes" de Cybèle et d'Attis», *Bulletin de l'Institut d'Histoire Belge de Rome*, 27 (1952), págs. 141-170; E. van Doren, «L'évolution des mystères phrygiens à Rome», *Antiquité Classique*, 22 (1953), págs. 79-88; C. Picard, «Les cultes de Cybèle et d'Attis», *Numen*, 4 (1957), págs. 1-23; P. Romanelli, «Magna Mater e Attis sul Palatino», en *Hommages à Jean Bayet*, Bruselas, 1964, págs. 619-626; A. Brelich, «Offerte e interdizioni alimentari nel culto della Magna Mater a Roma», *SMSR*, 36 (1965), págs. 26-42; D. Fishwick, «The cannophori and the March Festival of Magna Mater», *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 97 (1966), 193-202; D. M. Cosi, «Salvatore e salvezza nei Misteri di Attis», *Aevum*, 50 (1976) págs. 42-71.

La controversia en torno a la significación y la función ritual del *pantos* (cubiculum) se encuentra resumida en M. J. Vermaseren, *op. cit.*, pág. 117.

Sobre el taurobolio, véase R. Duthoy, *The Taurobolium. Its Evolution and Terminology*, Leiden, 1969, con bibliografía anterior.

A. Loisy ha llamado la atención sobre el mito recogido por Clemente de Alejandría, *Protrept.* II, 15, que servía de comentario a la fórmula «he comido del tamboril ... he entrado bajo el baldaquino». Zeus se había unido con engaño a la Madre de los dioses (Cibeles); «para aplacar su cólera cuando ella advirtió que había sido deshonrada, arrojó en su regazo los testículos de un carnero, como si se hubiera mutilado él mismo en expiación de la culpa cometida. Arnobio, refiriéndose a este mito, dice que Zeus se transformó en toro para unirse a la Madre»; véase *Mystères païens*, pág. 110.

Sobre los *galli*, véase M. J. Vermaseren, *op. cit.*, págs. 98 y sigs., y la bibliografía citada en ibíd., págs. 200 y sigs. Sobre la castración como medio para identificarse con la divinidad, véase M. Meslin, «Réalités psychiques et valeurs religieuses dans les cultes orientaux, *I^er^-IV^e^ siècles*», *Revue Historique*, 512 (1974), págs. 289-314, especialmente 295 y sigs.

Sobre las relaciones entre los Misterios frigios y el cristianismo véase M. J. Lagrange, «Attis et le christianisme», *RB*, 16 (1919), págs. 419-480; íd., «Attis ressuscité», *RB*, 36 (1927), págs. 561-566; A. Loisy, *op. cit.*, págs. 108 y sigs.; M. J. Vermaseren, *Cybele and Attis*, págs. 180 y sigs.

Véase también H. Rahner, «Christian mysteries and pagan mysteries», en *Greek Myths and Christian Mystery*, Londres-Nueva York, 1963, págs. 1-45. Véase también la bibliografía recopilada en § 205.

208. Sobre los Misterios egipcios, véanse F. Cumont, *Les religions orientales*, págs. 69-94, 231-248; A. Loisy, *Les mystères païens*, págs. 121-156; K. Prümm, *Religionsgeschichtliches Handbuch*, págs. 268-280; G. Nagel, «The "Mysteries" of Osiris in Ancient Egypt», en *The Mysteries*, págs. 119-134; C. Schneider, *Kulturgeschichte d. Hellenismus* II, págs. 840 y sigs.

Sobre Serapis, véanse P. M. Fraser, «Two studies on the cult of Sarapis in the Hellenistic World», *Opuscula Atheniensia*, 3 (1960), págs. 1-54; íd., «Current problems concerning the early history of the cult of Sarapis», *HR*, 3 (1963), págs. 21-33; L. Vidman, *Isis und Sarapis bei den Griechen u. Romern*, Berlín, 1970; J. E. Stambaugh, *Sarapis*

*under the Early Ptolemies*, Leiden, 1972; W. Hornbostel, *Sarapis. Studien zur Ueberlieferungsgeschichte, den Erscheinungsformen und Wandlungen der Gestalt eines Gottes*, Leiden, 1973.

Sobre Herodoto y los «Misterios» egipcios, véanse los comentarios de A. B. Lloyd, *Herodotus, Book II, part I-II*, Leiden, 1975-1976.

Hay una abundante literatura sobre el culto de Isis y su difusión en el Imperio romano; véase R. Merkelbach, *Isisfeste in griechischromischer Zeit. Daten und Riten*, Meisenheim a. Glan, 1963; M. Münster, *Untersuchungen zur Gottin Isis*, Berlín, 1968; R. E. Witt, *Isis in the Graeco-Roman World*, Londres e Ithaca, 1971, más bien decepcionante; S. K. Heyob, *The Cult of Isis among Women in the Graeco-Roman World*, Leiden, 1975. Véanse también R. Harder, «Karpokrates von Chalkis und die memphistische Isispropaganda», *Abhandl. d. Preussischen Akad. d. Wissenschaften*, Phil.-Hist. Klasse, 1943, Berlín, 1944; D. Vandebeek, *De Interpretatio Graeca van de Isisfigur*, Lovaina, 1946.

Entre las publicaciones recientes sobre la difusión de este culto merecen citarse: J. Grimm, *Zeugnisse aegyptischer Religion und Kunstelemente im romischen Deutschland*, Leiden, 1969; P. F. Tchudin, *Isis in Rom*, Aarau, 1962; Tam Tinh Tram, *Le culte d'Isis à Pompéi*, París, 1964; F. Dunand, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée*, 3 vols., Leiden, 1973; M. Malaise, *Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie*, Leiden, 1972.

Sobre las aretalogías de Isis, véanse D. Muller, «Aegypten und die griechischen Isis-Aretalogien», *Abhandl. d. Sachsischen Akad. d. Wissenschaften*, Phil.-Hist. Klasse, 53, 1, 1961; J. Bergman, *Ich bin Isis. Studien zum memphitischen Hintergrund der griechischen Isisaretalogien*, Upsala, 1968; véanse las observaciones de J. Smith en *HR*, 11 (1971), págs. 236 y sigs.; ibíd., págs. 241-242, n. 10, abundante bibliografía.

Sobre la iniciación en el culto de Isis, véanse M. Dibelius, «Die Isisweihe bei Apuleius u. verwandte Initiationsriten», en *Botschaft und Geschichte* II, Tubinga, 1965, págs. 30-79 (estudio publicado en 1917); V. von Gonzenbach, *Untersuchung zu den Knabenweihen im Isiskult*, Bonn, 1957; J. G. Griffiths, *Apuleius of Madaurus. The Isis-book*, Lei-

den, 1975. Véase también J. Baltrušaitis, *La Quête d'Isis. Introduction a l'égyptomanie. Essai sur la légende d'un mythe*, París, 1967.

209. Los textos herméticos han sido recopilados y traducidos por A. J. Festugière y A. D. Nock, *Hermès Trismégiste*, 4 vols., París, 1945-1954. La traducción inglesa de W. Scott y A. S. Ferguson, *Hermetica*, 4 vols., Oxford, 1924-1936, ha de consultarse con precaución a causa de que los autores trabajaron sobre un texto defectuoso; no obstante, son muy valiosos sus comentarios y notas.

J. Doresse, L'hermétisme égyptianisant, en *Histoire des Religions* II, París, 1972, págs. 430-497, con inventario de textos en págs. 433-441. La obra fundamental de A. J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 vols., París, 1944-1954, resulta indispensable. El mismo autor ha reunido cierto número de estudios, entre ellos «L'Hermétisme» (1948) y «Hermetica» (1938), en un volumen: *Hermétisme et mystique paienne*, 1967. Véanse también K. Prümm, *Religionsgeschichtliches Handbuch*, págs. 540-605; G. van Moorsel, *The Mysteries of Hermes Trismegistos*, Utrecht, 1955; H. Rahner, *Greek Myths and Christian Mystery*, Londres y Nueva York, 1963, págs. 190 y sigs.

Los textos del hermetismo popular han sido ampliamente analizados, interpretados y traducidos parcialmente en el primer volumen de *La révélation d'Hermès Trismégiste: L'astrologie et les sciences occultes*. Sobre la estructura alquímica de la creación de las almas en el tratado *Koré kosmou*, véase el artículo de A. J. Festugière publicado en *Pisciculi*, Münster, 1939, págs. 102-116, recogido también en *Hermétisme et mystique paienne*, págs. 230-248.

Los escritos del hermetismo filosófico difieren entre sí por su género literario; así, *Poimandres* es una aretalogía, es decir, el relato de una manifestación milagrosa (*arete*) de la divinidad (en este caso el *nous* divino); hay fragmentos de cosmogonías y *logoi* didácticos; véase A. J. Festugière, *Révélation* II, págs. 28 y sigs.; los tratados I y XIII refieren la experiencia de una divinización (son estos dos tratados en especial los que contienen la revelación de la salvación hermética; véase A. J. Festugière, *Hermétisme et mystique paienne*, págs. 34 y sigs., 38 y sigs.).

La teología optimista se expone en los tratados V, VII y IX del *Corpus Hermeticum*, mientras que la doctrina pesimista aparece en los tratados I, IV, VI, VII y XIII. Frecuentemente, sin embargo, ambas orientaciones coexisten en el mismo libro. Las afinidades egipcias del *Corpus Hermeticum* han sido puestas de relieve por R. Reitzenstein, en R. Reitzenstein y H. H. Schaeder, *Studien zum antiken Syncretismus*, Leipzig y Berlín, 1926, págs. 43-44; P. Derchain, «L'authenticité de l'inspiration égyptienne dans le Corpus Hermeticum», *RHR*, 161 (1962), págs. 172-198, M. Krause, «Aegyptisches Gedankengut in der Apokalypse des Asclepius», *ZDMG*, (supl. I, 1969), págs. 48-57; J. Doresse, «Hermès et la Gnose, à propos de l'Asclepius copte»; y en definitiva íd., «L'hermétisme égyptianisant», págs. 442-450.

Se han señalado también algunos influjos de fuentes judías; *Corpus Hermeticum* I cita el Génesis; véanse C. H. Dodd, *The Bible and the Greeks*, 1935, págs. 99 y sigs; W. Scott, *Hermetica* I, págs. 54 y sigs. Véase también M. Philonenko, «Une allusion de l'Asclepius au livre d'Hénoch», en *Christianity, Judaism and other Greco-Roman Cults. Studies for Morton Smith* II, Leiden, 1957, págs. 161-163.

El *Poimandres* ha sido estudiado por R. Reitzenstein, *Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, Leipzig, 1904; A. J. Festugière, *Révélation IV*, págs. 40 y sigs.; H. Jonas, *The Gnostic Religion*, 1963², págs. 147-173; E. Haenchen, *Gott und Mensch*, Tubinga, 1965, págs. 335-377. En la biblioteca gnóstica de Nag Hammadi ha aparecido un conjunto de textos herméticos en dialecto del alto Egipto; entre ellos hay extensos fragmentos de un *proto-Asclepius*; véanse J. Doresse, «Hermès et la gnose. A propos de l'Asclepius copte», *Novum Testamentum*, 1 (1956), págs. 54-59; íd., *Les livres secrets des gnostiques d'Égypte*, París, 1958, págs. 256 y sigs.; íd., «L'hermétisme égyptianisant», pág. 434.

210. La existencia de las cofradías herméticas ha sido afirmada por R. Reitzenstein, *Poimandres*, págs. 248 y sigs. (sobre la «Poimandres-Gemeinde») y aceptada por J. Geffcken, *Der Ausgang der griechisch-romischen Heidentums*, Heidelberg, 1920, págs. 20 y sigs. Véase la crítica de esta hipótesis por A. J. Festugière, *La révélation*

*d'Hermès Trismégiste* I, págs. 81-84; íd., *Hermétisme et mystique païenne*, págs. 37-38.

Sobre la transposición de los Misterios cultuales en Misterios literarios, véanse A. J. Festugière, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, págs. 116-132; *La révélation*, págs. 82 y sigs.; *Hermétisme et mystique païenne*, págs. 103 y sigs. Véase también A. D. Nock, «The Question of Jewish Mysteries», *Gnomon*, 13 (1937), págs. 156-165, recogido en *Essays on Religion and the Ancient World* I, Oxford, 1972, págs. 459-468.

Sobre la «iniciación» hermética, véanse G. S. Gasparro, «La gnosi ermetica come iniziazione e mistero», *SMSR*, 36 (1965), págs. 53-61; H. y R. Kahane, *The Krater and the Grail: Hermetic Sources of the Parzifal*, Urbana, 1965, págs. 40 y sigs.

Sobre las relaciones entre el hermetismo y los esenios, véase F. M. Braun, «Essénisme et hermétisme», *Revue Thomiste*, 54 (1954), págs. 523-558; véase íd., «Hermétisme et Johannisme», *Revue Thomiste*, 55 (1955), págs. 22-212; 56 (1956), págs. 259-299.

La literatura hermética de los sabeos ha sido analizada por W. Scott, *Hermetica* IV, págs. 248-276; el autor ha utilizado en especial los dos volúmenes de D. A. Chwolsohn, *Die Ssabier und Ssabismus*, San Petersburgo, 1856; véanse también A. J. Festugière, A. D. Nock, *Hermès Trismégiste IV*, págs. 145-146; J. B. Segal, «The Sabian Mysteries», en E. Bacon (comp.), *Vanished Civilizations*, Nueva York y Londres, 1963, págs. 201-220.

Sobre la literatura hermética árabe, véanse el apéndice de L. Massignon en el tomo primero de la *Révélation d'Hermès Trismégiste*, págs. 384-399, y H. y R. Kahane, *The Krater and the Grail: Hermetic Sources of the Parzifal*, págs. 116-122.

Durante el siglo XII, como resultado de las traducciones masivas de textos árabes, el hermetismo empieza a ser conocido en Europa; véase H. y R. Kahane, *op. cit.*, págs. 130 y sigs. Los mismos autores, ibíd., *passim*, han puesto de relieve la influencia del hermetismo en el *Parzifal* de Wolfram von Eschenbach y señalado que el término *grial* (copa, vaso, recipiente) deriva del vocablo *krater*. Véase íd., «Hermetism in the Alfonsine tradition», en *Mélanges offerts à Rita Le-*

*jeune* I, Gembloux, págs. 443-445. Las conclusiones de H. y R. Kahane han sido aceptadas por H. Corbin, *En Islam iranien* II, 1971, págs. 143-154. Sobre la traducción latina del *Corpus Hermeticum* y su importancia en el Renacimiento, véanse F. A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Chicago, 1964, y el tercer volumen de la presente obra.

211. Para una visión de conjunto de la alquimia, véase M. Eliade, *Forgerons et alchimistes*, 1956, 1977². Sobre la alquimia helenística, véase ibíd., págs. 122 y sigs. y bibliografía en págs. 174-175. Entre los trabajos recientes citaremos: A. J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, I, 1944, págs. 216-282; F. Sherwood Taylor, «A survey of Greek alchemy», *Journal of Hellenic Studies*, 50 (1930), págs. 103-139; íd., «The origins of Greek alchemy», *Ambix*, 1 (1937), págs. 30-47; íd., *The Alchemists*, Nueva York, 1949; R. P. Multhauf, *The Origins of Chemistry*, Londres, 1966, págs. 103-116; W. J. Wilson, «Origins and development of Greco-egyptian alchemy», *Ciba Symposia*, 3 (1941), págs. 926-960; J. Lindsay, *Hellenistic Alchemy*, Londres, 1970.

En cuanto a las recetas técnicas de metalurgia y orfebrería, atestiguadas ya en el siglo XVI a.C. (el papiro Ebers, por ejemplo), es seguro que implicaban un contexto hierúrgico; en efecto, en las sociedades tradicionales, las operaciones se organizaban conforme a un ritual. Los papiros de Leiden y Estocolmo, con recetas puramente «químicas» (véase R. P. Multhauf, *The Origins of Chemistry*, págs. 96 y sigs., con la bibliografía reciente), fueron hallados en Tebas, depositados en una tumba junto a los papiros mágicos XII y XIII (publicados por Preisendanz). R. G. Forbes cita numerosos ejemplos de un «lenguaje secreto» utilizado en Mesopotamia para la redacción de recetas aplicadas a la manufactura del vidrio (ya en el siglo XVII a.C.) y del lapislázuli sintético, así como en medicina; véase *Studies in Ancient Technology* I, Leiden, 1955, pág. 125. En los textos medicinales mesopotámicos del siglo VII a.C. aparece repetidas veces la sentencia: «Quien sabe puede enseñar al que sabe, pero quien sabe no debe enseñar a quien no sabe» que se encuentra ya en las fórmulas para la fabricación del vidrio de la época cassita, diez siglos antes; véase R.

G. Forbes, *op. cit.*, pág. 127. En la literatura surgida en torno a la alquimia helenística abundan las conminaciones y juramentos que prohíben comunicar a los profanos las verdades esotéricas. Ostanes «veló los misterios con la misma precaución que las niñas de sus ojos; ordenó que no se comunicaran a los discípulos que no fueran dignos»; véanse otros ejemplos en J. Bidez y F. Cumont, *Les mages hellénisés* II, París, 1938, págs. 315 y sigs. La obligatoriedad del secreto alquímico se mantuvo desde las postrimerías del mundo antiguo hasta nuestros días. Por otra parte, la comunicación de los «secretos de oficio» mediante la escritura es una ilusión de la historiografía moderna. Si ha existido una literatura que haya pretendido «revelar los secretos», es la literatura tántrica. Pero en esa considerable masa de textos nunca aparecen las indicaciones prácticas necesarias al *sādhana*; en los momentos decisivos hay que contar con un maestro, siquiera para verificar la autenticidad de la experiencia.

H. E. Stapleton estima que el origen de la alquimia alejandrina ha de buscarse no en el Egipto helenístico, sino en Mesopotamia, concretamente en Harrán, donde sitúa al autor del *Tratado de Agathodaimón*, texto escrito probablemente en el año 200 a.C., es decir, según Stapleton, antes que los *Physica kai mystika*; véase «The antiquity of alchemy», *Ambix*, 5 (1953), págs. 1-43. Esta hipótesis, que, entre otras cosas, explica la aparición de la alquimia árabe, es todavía objeto de controversias. En una serie de estudios recientes, H. J. Shepard ha identificado en el gnosticismo la principal fuente de la mística alquímica; véase «Gnosticism and alchemy», *Ambix*, 4 (1957), págs. 86-101, así como la bibliografía recopilada en *Forgerons et alchimistes*, págs. 174-175.

C. G. Jung ha comentado la visión de Zósimo en su estudio «Die Visionen des Zosimos», reproducido en *Von den Wurzeln des Bewusstseins*, Zurich, 1954, págs. 137-216. El texto de la «visión» se halla en M. Berthelot, *Collection des alchimistes grecs*, págs. 107-112, 115-118; véase la nueva traducción inglesa de F. Sherwood Taylor, *Ambix*, 1, págs. 88-92. La *separatio* se compara en los textos alquímicos a la desmembración del cuerpo humano; véase C. G. Jung, *op. cit.*, pág. 154, n. 27. Sobre la «tortura» de los elementos, véase ibíd., pág. 211.

212. Excelentes exposiciones sobre la historia política y cultural de los partos en F. Altheim, *Alexandre et l'Asie*, París, 1954, págs. 275 y sigs.; R. Ghirshman, *Parthes et Sassanides*, París, 1962; I. Wolski, «Les Achémenides et les Arsacides», *Syria*, 43 (1966), págs. 65-89; íd., «Arsakiden und Sasaniden», en *Festschrift für Franz Altheim* I, Berlín, 1969, págs. 315-322.

Todos los estudios de carácter general sobre la historia religiosa irania citados en el primer volumen de la presente obra incorporan capítulos sobre la época parta. Véanse en especial J. Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran ancien*, París, 1962, págs. 224 y sigs.; G. Widengren, *Les religions de l'Iran*, París, 1968, págs. 201 y sigs.; íd., *Iranisch-semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit*, Colonia y Opladen, 1960; íd., «Juifs et iraniens à l'époque des parthes», *Vetus Testamentum*, (suppl. IV, 1957), págs. 197-240; íd., «Iran and Israel in Parthian times», *Temenos*, 2 (1966), págs. 139-177, S. Wikander, *Feuerpriester in Kleinasien und Iran*, Lund, 1946.

Sobre el *Oráculo de Histaspes*, véanse G. Widengren, *Les religions de l'Iran*, págs. 228 y sigs.; J. Bidez-F. Cumont, *Les mages hellénisés* I, París, 1934, págs. 228 y sigs.; J. R. Hinnells considera este *Oráculo* concorde con la teología zoroástrica; véase «The Zoroastrian doctrine of salvation in the Roman World», en *Man and his Salvation. Studies in Memory of S. C. F. Brandon*, Manchester, 1973, págs. 146 y sigs. Véase también F. Cumont, «La fin du monde selon les mages occidentaux», *RHR* (enero-junio de 1931), págs. 64-96.

Sobre la realeza en la época arsácida y el simbolismo iniciático en la biografía fabulosa de Mitrídates Eupátor, véanse G. Widengren, «La légende royale de l'Iran antique», en *Hommages à Georges Dumézil*, Bruselas, 1960, págs. 225-237, y *Les religions de l'Iran*, págs. 266 y sigs.

213. Sobre la estructura arcaica de Zurván, véase G. Widengren, *Hochgottglaube im alten Iran*, Upsala, 1938, págs. 300 y sigs. Véase también *Les religions de l'Iran*, págs. 244 y sigs., 314 y sigs. Los textos sobre Zurván han sido traducidos y comentados por R. C. Zaehner,

*Zurvan, A Zoroastrian Dilemma*, Oxford, 1955; véase también *The Teachings of the Magi*, Londres, 1956.

De la amplia literatura sobre el zurvanismo, aparte de las obras de Zaehner, Widengren y Duchesne-Guillemin, señalaremos: M. Molé, «Le problème zurvanite», *JA*, 247 (1959), págs. 431-470; U. Bianchi, *Zaman i Ohrmazd*, Turín, 1958, págs. 130-189; G. Gnoli, «Problems and Prospects of the Studies on Persian Religion», en *Problems and Methods of the History of Religions*, Leiden, 1971, págs. 67-101, especialmente 85 y sigs.

Sobre los mitos cosmogónicos, difundidos desde Europa oriental hasta Siberia, en que el adversario de Dios desempeña alguna función, véase M. Eliade, *De Zalmoxis à Gengis Khan*, 1970, págs. 81-130, con análisis de las leyendas iranias en págs. 109-114.

En la continuación del mito recogido por Eznik, *Contra las sectas* (trad. R. C. Zaehner, *Zurvan*, págs. 438-439), Ohrmazd, después de haber creado el mundo, no sabía cómo hacer el sol y la luna. Ahrimán lo sabía, y de ello habló a los demonios: Ohrmazd debía acostarse con su madre para crear el sol y con su hermana para crear la luna. Un demonio se apresuró a comunicarlo a Ohrmazd; véase M. Eliade, *De Zalmoxis à Gengis Khan*, págs. 109-110 y nn. 80-81. Pero, como ha demostrado G. Widengren, *Les religions de l'Iran*, pág. 321, los magos eran conocidos por sus prácticas incestuosas. La continuación del mito recogido por Eznik implica una contradicción. En efecto, Ohrmazd, que se había mostrado «creador con éxito» («todo cuanto creaba Ohrmazd era bueno y recto»), resulta de pronto incapaz de completar su propia creación; esta «fatiga mental» es característica de ciertos tipos de *dii otiosi* (véase M. Eliade, *De Zalmoxis à Gengis Khan*, págs. 110 y sigs. y *passim*). Este episodio fue introducido probablemente en calidad de mito etiológico para justificar el comportamiento de los magos partos.

214. Estudiaremos las religiones de la época sasánida en el tercer volumen (véase también *infra*, § 216). Puede verse un buen estudio en G. Widengren, *Les religions de l'Iran ancien*, págs. 273 y sigs., y en J. Duchesne-Guillemin, *op. cit.*, págs. 276 y sigs. No hay que olvidar,

sin embargo, que numerosas concepciones atestiguadas únicamente en los textos tardíos se remontan a la época aqueménida; véase, entre otros, G. Widengren, «The problem of the Sassanid Avesta», en F. F. Bruce y E. G. Rupp (comps.), *Holy Book and Holy Tradition*, Manchester Univ. Press, 1968, págs. 36-53.

Sobre la doctrina de los milenios y la fórmula de los tres tiempos (*aršōkara*, *frašokara* y *maršokara*), véanse H. S. Nyberg, «Questions de cosmogonie mazdéenne» *JA*, 214 (1929), págs. 193-310; 219 (1931), págs. 1-134, en especial 89 y sigs.; id., *Die Religionen des alten Iran*, Leipzig, 1938, págs. 380 y sigs. Sobre el tiempo limitado y la función de los milenios, véase M. Molé, *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien*, París, 1963, págs. 395 y sigs.

215. Sobre las dos creaciones, véanse, aparte de las obras de Nyberg, Duchesne-Guillemin, Zaehner y Widengren, *s. v. mēnōk* y *gētik*, G. Gnoli, «Osservazioni sulla dottrina mazdaica della creazione», *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, 13 (1963), págs. 163-193, especialmente 180 y sigs.; S. Shaked, «Some notes on Ahreman, the Evil Spirit, and its creation», en *Studies in Mysticism and Religion Presented to Gershom G. Scholem*, Jerusalén, 1967, págs. 227-234; íd., «The notions mēnog and gētīg in the Pahlavi texts and their relation to eschatology», *Acta Orientalia*, 32 (1971), págs. 59-107; M. Boyce, *A History of Zoroastrianism* I, Leiden, 1975, págs. 229 y sigs. Véase también H. Corbin, «Le temps cyclique dans la mazdéisme et dans l'islamisme», *Eranos Jahrbuch*, 20 (1955), págs. 150-217.

216. Las fuentes sobre el mito de Gayomart han sido parcialmente traducidas y comentadas en A. Christensen, *Les types du premier homme et du premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens* I, Leiden-Upsala, 1917-1934, págs. 19 y sigs.; S. S. Hartmann, *Gayōmart, étude sur le syncrétisme dans l'ancien Iran*, Upsala, 1953, obra poco convincente; M. Molé, *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien*, París, 1963, págs. 280 y sigs., 409 y sigs., 447 y sigs.

Excelentes exposiciones en J. Duchesne-Guillemin, *op. cit.*, págs. 208 y sigs., 324 y sigs.; R. C. Zaehner, *Dawn and Twilight*, págs. 180,

232, 262 y sigs.; M. Molé, *op. cit.*, págs. 484 y sigs. (crítica de la tesis de Hartmann). K. Hoffmann ha puesto de relieve las semejanzas con el personaje védico semidivino Martanda («semilla mortal»); véase «Mārtāṇda et Gayōmart», *Münchener Studien zur Sprachewissenschaft*, II (1957), págs. 85-103.

Sobre el tema macrocosmos-microcosmos y sus relaciones con la cosmogonía y con Gayomart, véanse A. Olerud, *L'idée de macrocosmos et de microcosmos dans le Timee de Platon*, Upsala, 1951, págs. 144 y sigs.; U. Bianchi, *Zaman i Ohrmazd. Lo zoroastrismo nelle sue origini e nella sua essenza*, Turín, 1958, págs. 190-221, con la crítica de Olerud en págs. 194 y sigs.

En ambientes judíos se dan las mismas especulaciones acerca de Adán. Un texto de los *Oráculos sibilinos* (III, 24-26), fechado en el siglo II o I a.C., explica el nombre de Adán como un símbolo del cosmos: A = *anatolē*, Oriente; D = *dusis*, Occidente; A = *arktos*, Norte; M = *mesembreia*, Sur. Véanse también el *Libro de Henoc Eslavo* (R. H. Charles, *The Apocrypha* II, Oxford, 1913, pág. 449); el alquimista Zósimo, *Comentarios auténticos*, XI, trad. A. J. Festugière, *La révelation d'Hermès Trismégiste* I, París, 1944, pág. 269.

Sobre el mito de los hombres-planta que nacen de la semilla de un ser inocente sacrificado o suspendido, véase M. Eliade, «Gayōmart et la Mandragore», en *Ex Orbe religionum. Studia Geo Widengren oblata* II, Leiden, 1972, págs. 65-74.

Según una tradición más antigua conservada en el *Bundahishn*, Gayomart resistió decididamente a los agresores y antes de sucumbir les causó considerables pérdidas. En la mitología maniquea, el hombre primordial, Gehmurd (Gayomart), era el jefe de la resistencia contra los ataques del Maligno; véase G. Widengren, «The Death of Gayōmart», en *Myths and Symbols. Studies in Honor of Mircea Eliade*, Chicago, 1969, págs. 179-193, especialmente pág. 181. Véase también, íd., «Primordial Man and Prostitute: a zervanite motif in the Sassanid Avesta», en *Studies in Mysticism and Religion, presented to Gershom G. Scholem*, págs. 337-352.

Sobre Gayomart como hombre perfecto, véase M. Molé, *Culte, mythe et cosmologie*, págs. 469 y sigs. Según Molé, «el Macrántropo

mazdeo no es Gayomart, sino que aparece más bien como una manifestación de Ohrmazd»; véase ibíd., pág. 410.

Las distintas expresiones del elemento imperecedero del hombre (*ahū*, «vida»; *urvan*, «alma»; *baodhah*, «conocimiento»; *daēnā* y *fravashi*) son analizados por J. Duchesne-Guillemin, *op. cit.*, págs. 327 y sigs., que recoge también lo más esencial de la bibliografía crítica.

Sobre los Salvadores futuros y la renovación final, véanse J. Duchesne-Guillemin, *op. cit.*, págs. 343-354 (breve análisis de las contradicciones discernibles en la escatología en págs. 352-353); G. Widengren, *Les religions de l'Iran ancien*, págs. 127 y sigs.; M. Molé, *op. cit.*, págs. 412 y sigs., y las bibliografías recopiladas en el primer volumen de la presente obra, § § 111-112.

217. Los dos volúmenes de F. Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux Mystères de Mithra*, Bruselas, 1896, 1898, resultan todavía indispensables. El mismo autor publicó un breve volumen de síntesis, *Les Mystères de Mithra*, Bruselas 1900, 1913[3]; véase también *Les religions orientales dans le paganisme romain*, París, 1929, págs. 131 y sigs., 270 y sigs. El último trabajo de Cumont sobre el mitraísmo, completado probablemente en mayo de 1947, tres meses antes de su muerte, no ha sido publicado hasta 1975: «The Dura Mithraeum», en *Mithraic Studies*, Manchester, 1975, págs. 151-214. R. L. Gordon, «Franz Cumont and the doctrines of Mithraism», en ibíd., págs. 215-248, ofrece un análisis crítico de la interpretación de Cumont. S. Wikander había criticado la reconstrucción de Cumont en el primer fascículo (único aparecido) de sus *Études sur les Mystères de Mithra*, Lund, 1950, pero véanse las observaciones de G. Widengren, *Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte*, Leiden, 1955, págs. 114 y sigs.

El *corpus* de las inscripciones y monumentos ha sido puesto al día por M. I. Vermaseren, *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae*, 2 vols., La Haya, 1956, 1960. Véase íd., *Mithras, the Secret God*, Londres y Nueva York, 1963.

Presentaciones sumarias en A. Loisy, *Les mystères païens et le mystère chrétien*, 1930[2], págs. 157-198; R. Pettazzoni, *I Misteri*, Bolonia,

1924, págs. 220-281; J. Duchesne-Guillemin, *Le religion de l'Iran ancien*, págs. 248-256; G. Widengren, «The Mithraic Mysteries in the Greco-Roman world with special regard to their Iranian background», en *La Persia e il mondo greco-romano*, Academia Nazionale dei Lincei, 1966, págs. 433-455, con referencias de las publicaciones anteriores del autor; R. C. Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, págs. 128 y sigs. Véase también K. Prümm, *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt* (Friburgo de Br., 1943), págs. 281 y sigs.

Las actas del primer Congreso Internacional de Estudios Mitraicos, celebrado en Manchester en 1971, han sido publicadas bajo la dirección de J. R. Hinnells, *Mithraic Studies*, Manchester Univ. Press, 1971. El segundo congreso se celebró en Teherán, en 1975. Véase también *The Journal of Mithraic Studies*, 1975 y sigs.

En muchas de sus obras ha puesto de relieve G. Widengren los elementos iranios presentes en los Misterios de Mitra; véase «The Mithraic Mysteries», *passim*. R. Merkelbach ha identificado otros rasgos de origen iranio; véase «Zwei Vermutungen zur Mithrasreligion», *Numen*, 6 (1959), págs. 154-156. Sobre la entronización del monarca parto y las tradiciones armenias relacionadas con Meher, véanse G. Widengren, *Iranisch-semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit*, Colonia y Opladen, 1960, págs. 65 y sigs.; S. Hartman, *Gayōmart*, Upsala, 1953, pág. 60, n. 2; pág. 180, n. 6. Véase M. Eliade, *De Zalmoxis à Gengis Khan*, 1970, págs. 37 y sigs. C. Colpe, «Mithra-Verehrung, Mithras Kult und die Existenz iranischer Mysterien», en *Mithraic Studies*, págs. 378-405, localiza el origen de los Misterios en la región del Ponto y de Comagene; para este autor se trata de un culto sincretista de orientación política y de fecha más bien reciente (siglo II d.C.).

Sobre los episodios que ponen en escena a Mitra y el toro *antes* de la inmolación, véase J. Duchesne-Guillemin, *op. cit.*, págs. 79 y sigs.; estas aventuras aparecen figuradas casi exclusivamente en los monumentos de Europa central, entre el Rhin y el Danubio.

Sobre Cautes y Cautopates, véanse L. A. Campbell, *Mithraic Iconography and Ideology*, Leiden, 1968, págs. 29 y sigs. y M. Schwartz,

«Cautes and Cautopates, the Mithraic torch bearers», en *Mithraic Studies*, págs. 406-423; estos estudios citan lo esencial de la literatura anterior.

En las representaciones del sacrificio del toro aparece Mitra con la cabeza vuelta hacia atrás, «como mirando tras sí y a menudo con una singular expresión de tristeza; por lo general, un cuervo, a la izquierda, se inclina a su lado; frecuentemente aparece a la izquierda la figura del sol y la de la luna a la derecha; abajo, lanzándose hacia la sangre que brota de la herida, hay un perro y también una serpiente; un escorpión pinza los testículos de la bestia agonizante y los pica con su cola; también una hormiga participa a veces en la fiesta; en ocasiones hay una crátera y junto a ella un león en actitud de guardarla o de beber en ella, mientras que la serpiente hace ademán de disponerse a lo mismo ... La cola del toro, levantada, remata en un manojo de espigas; hay referencias a algunos monumentos en los que, en vez de sangre, son también espigas lo que sale de la herida del toro»; véase A. Loisy, *Les Mystères païens*, págs. 185-186, resumiendo a Cumont.

De la abundante bibliografía sobre Mitra tauróctono, señalaremos: M. J. Vermaseren, *op. cit.*, págs. 67 y sigs.; íd., «A unique representation of Mithras», *Vigiliae Christianae*, 4 (1950), págs. 142-256; L. A. Campbell, *Mithraic Iconography*, págs. 247 y sigs.; J. R. Hinnells, «Reflections on the Bullslaying scene», en *Mithraic Studies*, págs. 290-312 (el autor rechaza la interpretación de Cumont, según la cual los animales presentes en el sacrificio del toro —el perro, la serpiente, el escorpión— representarían el conflicto entre el bien y el mal).

Sobre el sacrificio de animales con ocasión del *Mihragan* entre los zoroastristas del Irán, véase M. Boyce, «Mihragan among the Irani Zoroastrians», en *Mithraic Studies*, págs. 106-118.

Sobre los siete grados de la iniciación mitraica, véanse F. Cumont, *Textes et monuments figurés* I, págs. 314 y sigs.; G. Widengren, «The Mithraic Mysteries», págs. 448 y sigs.; L. A. Campbell, *op. cit.*, págs. 303 y sigs. Durante mucho tiempo, el segundo grado se llamó *cryphius* en vez de *nymphus*, aunque ningún manuscrito de san Jerónimo (*Ep. ad Laetam*, 107,10) dice *cryphius*; sin embargo, este tér-

mino está atestiguado en las inscripciones mitraicas de san Silvestre; véase B. M. Metzger, «The second grade of Mithraic initiation» en *Historical and Literary Studies*, 1968, págs. 25-33. Véase también W. Vollgraff, «Les cryfii des inscriptions mithraïques», en *Hommages à Waldemar Deonna*, Bruselas, 1957, págs. 517-530.

Por lo que se refiere a la iniciación descrita por los autores del siglo IV (Pseudo-Agustín, *Quaest. vet. et novi Test.*, CXIV, 12), ciertos investigadores dudan en considerarla auténtica; véase F. Saxl, *Mithras. Typengeschichte Untersuchungen*, Berlín, 1931, pág. 67, n. 2. Por el contrario, Loisy, *op. cit.*, pág. 183; Prümm, *Handbuch*, pág. 290, y J. Leipold, en J. Leipold y W. Grundmann, *El mundo del Nuevo Testamento* III, pág. 47, reconocen en este texto la descripción de unas pruebas iniciáticas reales.

Los frescos del mitreo de Capua han sido recientemente reproducidos en color por M. J. Vermaseren, *Mithriaca* I: *The Mithraeum at Sa. Maria Capua Vetere*, Leiden, 1971. Véase también, íd., *Mithriaca* II: *The Mithraeum at Ponza*, 1974.

218. Existe una abundante bibliografía sobre la difusión de los Misterios de Mitra en el Imperio romano. Véanse F. Cumont, *Textes et monuments*; M. J. Vermaseren, *Corpus Inscriptionum* I-II; M. Blawatsky y G. Kochelenko, *Le culte de Mithra sur la côte septentrionale de la mer Noire*, Leiden, 1966; V. J. Walters, *The Cult of Mithras in the Roman Provinces of Gaul*, Leiden, 1974; G. Ristow, *Mithras in romischen Köln*, Leiden, 1974; C. M. Daniels, «The role of the Roman army in the spread of practice of Mithraism», en *Mithraic Studies*, págs. 249-274; N. Mitru, «Mithraismul în Dacia», *Studii Teologice*, 23 (Bucarest, 1971), págs. 261-273.

R. Merkelbach estima que la cosmogonía mitraica se inspira en el *Timeo* de Platón; véase «Die Kosmogonie der Mithra-mysterien», *Eranos Jahrbuch*, 34 (1966), págs. 219-258, especialmente 249 y sigs. Véase también R. Turcan, *Mithras Platonicus. Recherches sur l'hellénisation philosophique de Mithra*, Leiden, 1975.

J. P. Kane, «The Mithraic cult meal in its Greek and Roman environment», en *Mithraic Studies*, págs. 313-351, especialmente 341 y

sigs., ofrece un análisis comparativo de los banquetes cultuales en la Antigüedad. Véase también A. D. Nock, «Hellenistic Mysteries and Christian Sacraments», *Mnemosyne*, 4,5 (1952), págs. 177-213, estudio recogido luego en *Essays on Religion and the Ancient World*, Oxford, 1972, págs. 791-820, así como la bibliografía citada *infra*, § 220.

Sobre el testimonio de los apologetas cristianos, véase C. Colpe, «Die mithrasmysterien und die Kirchenväter», en *Romanitas et Christianitas. Studia I. H. Waszink*, Amsterdam y Londres, págs. 29-43.

219. Las obras sobre Jesús de Nazaret, que se multiplican a un ritmo cada vez más rápido a partir de comienzos del siglo XIX, interesan en su mayor parte sobre todo por la ideología y la metodología de sus autores. Véase una historia crítica de los trabajos aparecidos desde Hermann E. Reimarus (1779) hasta Wilhelm Wrede (1901) en A. Schweitzer, *Von Reimarus zu Wrede: Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tubinga, 1906, 1951[6], hemos utilizado la traducción inglesa, *The Quest of the Historical Jesus*, 1910, reeditada en 1968, con una introducción de J. M. Robinson, valiosa por el análisis de ciertos trabajos posteriores (M. Goguel, R. Bultmann, K. Barth, F. Buri, etc.).

Citaremos algunas obras recientes: G. Bornkam, *Jesus von Nazareth*, Stuttgart, 1956; E. Stauffer, *Jesus: Gestalt und Geschichte*, Berna, 1957; J. Jeremias, *Das Problem des historischen Jesus*, Stuttgart, 1960; H. Conzelmann, G. Ebeling y E. Fuchs, *Die Frage nach dem historischen Jesus*, Tubinga, 1959; V. Taylor, *The Life and Ministry of Jesus*, Londres, 1954; C. H. Dodd, *El Fundador del cristianismo*, Barcelona, 1977. Véanse también J. Moreau, *Les plus anciens témoignages profanes sur Jésus*, Bruselas, 1944; E. Trocmé, *Jésus de Nazareth vu par les témoins de sa vie*, París, 1971, F. Trotter (comp.), *Jesus and the Historians*, Collwell Festschrift, Filadelfia, 1968; W. Kümmel, «Jesusforschung seit 1950», *Theologische Rundschau*, 31 (1966), págs. 15 y sigs., págs. 289 y sigs.

Las más antiguas «vidas de Jesús», desde los evangelios hasta Orígenes, han sido analizadas por R. M. Grant, *The Earliest Lives of Jesus*, Nueva York, 1961. Para las noticias transmitidas por otras

fuentes distintas de los evangelios, véase R. Dunkerley, *Beyond the Gospels*, Harmondsworth, 1957. J. Klausner ha abordado el problema desde la perspectiva del judaísmo; véase *Jesus of Nazareth*, Londres, 1925, y *From Jesus to Paul*, Nueva York, 1943. Buena presentación de conjunto sobre Jesús y los orígenes del cristianismo, con bibliografías y estados de la cuestión, por M. Simon, en M. Simon y A. Benoit, *Le Judaïsme et le Christianisme antique*, París, 1968, págs. 33 y sigs., 81 y sigs., págs. 199 y sigs. Véanse también R. M. Grant, *Augustus to Constantine*, Nueva York, 1970, págs. 40 y sigs.; N. Perrin, *The New Testament: An Introduction*, Nueva York, 1974, págs. 277 y sigs.

Los discípulos de Juan Bautista permanecieron agrupados en una secta distinta y rival de la comunidad cristiana, véanse M. Goguel, *Jean-Baptiste*, París, 1928; J. Steimmann, *St. Jean-Baptiste et la spiritualité du désert*, París, 1955; J. Daniélou, *Jean-Baptiste, témoin de l'Agneau*, París, 1964; J. A. Sint, «Die Eschatologie des Täufers, die Täufergruppe und die Polemik der Evangelien», en K. Schubert (comp.), *Von Messias zum Christos*, Viena, 1964, págs. 55-163.

Sobre los milagros de Jesús y las relaciones con la magia y la teurgia helenísticas, véase L. Bieler, *Theios aner*, 2 vols., Viena, 1935, 1936; H. van der Loos, *The Miracles of Jesus*, Leiden, 1965; O. Böcker, *Christus Exorcista*, Stuttgart, 1972; G. Petzke, *Die Traditionen uber Apollonius von Tyana und das Neue Testament*, Leiden, 1970; M. Smith, «Prolegomena to a discussion of aretalogies, divine men, the Gospels and Jesus», *Journal of Biblical Literature*, 40 (1971), págs. 174-99; J. Hull, *Hellenic Magic and the Synoptic Tradition*, Naperville, 1974; J. Z. Smith, «Good News is no News: Aretalogy and Gospel», en *Christianity, Judaism and other Greco-Roman Cults. Studies for Morton Smith* I, Leiden, 1974, págs. 21-38; X. Léon Dufour (comp.), *Los milagros de Jesús*, Madrid, Cristiandad, 1979, especialmente capítulo IV: «Milagros en el mundo helenístico». Véase también *infra*, pág. 499.

Las fuentes griegas y semitas sobre las relaciones de Jesús con los fariseos han sido traducidas y comentadas por J. Bowker, *Jesus and the Pharisees*, 1973.

Sobre el reinado de Herodes Antipas, véase H. Hoehner, *Herod Antipas*, Cambridge, 1972. Sobre los zelotas y sus relaciones con Jesús y el judeocristianismo, véase el libro sugerente, pero controvertido, de S. C. F. Brandon, *Jesus and the Zealots*, Manchester, 1967. Los zelotas luchan por el ideal de «una teocracia cuya instauración debería coincidir indudablemente con los tiempos mesiánicos o precederles inmediatamente ... La fuerza de sus convicciones religiosas es incontestable y es la que anima su nacionalismo»; véase M. Simon, *Le judaisme et le christianisme antique*, pág. 214.

Sobre el proceso de Jesús, véase E. Bammel (comp.), *The Trial of Jesus*, Moule Festschrift, Londres, 1970. Véanse también A. Jaubert, «Les séances du Sanhédrin et les récits de la passion», *RHR*, 166 (1964), págs. 143-63; 167 (1965), págs. 1-33; A. Ammassari, *La Resurrezione, nell'insegnamento, nelle profezie, nelle apparizioni di Gesù*, 2 vols., Roma, 1967², 1976.

220. Sobre la predicación de Jesús acerca de la venida inminente del reino de Dios, véanse T. W. Manson, *The Teaching of Jesus*, Cambridge, 1931, 1937²; N. Perrin, *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus*, Londres, 1963; id., *Rediscovering the Teaching of Jesus*, Nueva York, 1967, págs. 54-108, con bibliografía en ibíd., págs. 249 y sigs.

El reino ya está *presente*; véanse E. Kasemann, «The problem of the historical Jesus», en *Essays on New Testament Themes*, Londres, 1964, págs. 15-47; N. Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus*, págs. 76 y sigs. (análisis comentado de las exégesis recientes); M. Simon, *op. cit.*, págs. 85 y sigs.

Sobre la eucaristía, véanse O. Cullmann, *Le culte dans l'Église primitive*, París, 1945, págs. 12 y sigs.; K. G. Kühn, «Repas cultuel essénien et Cène chrétienne», en *Les Manuscripts de la Mer Morte*, Coloquio de Estrasburgo, 1957, págs. 85 y sigs.; J. Daniélou, *Théologie du judéo-christianisme*, Tournai, 1958, págs. 387 y sigs.; M. Simon, *op. cit.*, págs. 184 y sigs. Para un estudio comparativo, véase A. D. Nock, *Early Gentile Christianity and its Hellenistic Background*, Nueva York, 1964, págs. 109-146; el artículo «Hellenistic Mysteries and Christian Sacraments» fue publicado en *Mnemosyne*, 5 (1952).

Hay una diferencia significativa entre las curaciones espectaculares, los exorcismos y los milagros realizados por Jesús y las hazañas semejantes atestiguadas en las tradiciones helenísticas (por ejemplo, Apolonio de Tyana) y judías (véanse algunos ejemplos del Talmud de Babilonia citados por Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus*, pág. 135). Jesús insiste siempre en «la fe que salva» (véanse Mc 5,34, 10,52, Lc 7,50 17,19, etc.). Después de sanar al muchacho poseído por un demonio, los discípulos preguntan a Jesús: «¿Por qué razón no pudimos echarlo nosotros?». Les contestó: «Porque tenéis poca fe ... Si tuvierais fe como un grano de mostaza le diríais a aquella montaña que viniera aquí y vendría. *Nada os sería imposible*» (Mt 17,19-20, véase Lc 17,6). Esta valoración de la fe, como ya hemos indicado, se halla totalmente ausente de la literatura helenística y de las tradiciones recogidas en el Talmud de Babilonia; véase N. Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus*, págs. 130-142, así como los trabajos recientes citados en ibíd., pág. 130, n. 1; pág. 131, nn. 1-6, etc.

221. Sobre el nacimiento de la Iglesia y los Hechos de los Apóstoles como fuente histórica, véase J. Dupont, *Les problèmes du Livre des Actes et l'histoire*, París, 1957.

Sobre la comunidad de Jerusalén, véanse los estudios de L. Cerfaux, reunidos en *Recueil Lucien Cerfaux* II, Gembloux, 1954, págs. 63-315; P. Gaechter, *Petrus und seine Zeit*, Innsbruck, 1957; O. Cullmann, *Peter: Disciple, Apostle, Martyr*, 1962. Sobre las relaciones entre la Iglesia primitiva y el judaísmo normativo y sectario, véanse H. Kosmalas, *Hebräer, Essener, Christen*, Leiden, 1959; M. Simon, *Verus Israel*, París, 1964[2].

Los Hechos de los Apóstoles apenas mencionan al dirigente de la primera comunidad cristiana de Jerusalén, Santiago, «el hermano del Señor» (Gál 1,19), contra el que se pronuncia Pablo (Gál 2,12). Son evidentes sus relaciones con el judaísmo rabínico (no bebía vino, nunca se rasuraba, pasaba la vida en el templo, etc.). Como el partido de Santiago desapareció definitivamente después de la guerra de los años 66-70, su recuerdo se borró. Pero otros documentos (el evangelio de los Hebreos, el evangelio de Tomás,

las Pseudoclementinas, etc.) presentan a Santiago como el personaje más importante de la Iglesia; véanse S. G. F. Brandon, *The Fall of Jerusalem and the Christian Church*, Londres, 1951, págs. 126-154; J. Daniélou, *Nueva Historia de la Iglesia* I, Madrid, Cristiandad, 1964, pág. 49.

Sobre el judeocristianismo, véanse H. J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentum*, Tubinga, 1949; J. Daniélou, *Théologie du judéo-christianisme*, Tournai, 1957, especialmente págs. 17-101; M. Simon y otros, *Aspects du judéo-christianisme: Colloque de Strasbourg*, París, 1965. Buena presentación de conjunto en M. Simon y A. Benoit, *Le judaisme et le christianisme antique*, págs. 258-274. Véase también M. Simon, «Réflexions sur le judéo-christianisme», en *Studies for Morton Smith* II, Leiden, 1975, págs. 53-76 (examen crítico de algunos trabajos recientes). El judeocristianismo se caracterizaba por su apego exclusivista a la observancia de la Ley judía, fidelidad que más tarde se tradujo por «una especie de fosilización. Algunos judeocristianos se convirtieron en herejes por el mero hecho de permanecer al margen de la evolución doctrinal de la gran Iglesia y por no aceptar o simplemente ignorar los incrementos y aportaciones que experimentó el dogma cristiano en relación con el simple *kerigma* primitivo, especialmente a partir del momento en que el pensamiento griego empezó a prestarle sus cuadros y sus conceptos ... Su aversión hacia Pablo, tan característica de su postura, estuvo sin duda motivada por la actitud de éste con respecto a la Ley. Pero por ello mismo se mantuvieron al margen de los avances cristológicos, cuyo punto de partida está precisamente en el pensamiento paulino. Se quedaron, tanto por lo que se refiere a la doctrina como en el plano de la observancia, en la situación de herederos inmóviles de la comunidad primitiva. Son herejes, por así decirlo, en sentido negativo, por defecto» (M. Simon, *Le judaïsme et le christianisme antique*, pág. 270).

Las razones invocadas por los judíos para rechazar el cristianismo son examinadas por D. R. A. Hare, *The Theme of Jewish Persecution to Christianity in the Gospel according to St. Matthew*, Cambridge, 1967, págs. 1-18.

222. Durante dos generaciones, las interpretaciones de la conversión y de la teología de Pablo estuvieron dominadas, de un lado, por una excesivamente rígida distinción entre el judaísmo palestinense y el judaísmo helenístico, y de otro, por las valoraciones demasiado personales de estas dos formas del judaísmo. Así, por ejemplo, A. Schweitzer establecía una oposición entre Pablo, al que consideraba adepto de la estructura religiosa palestinense, y Juan, que se hallaría completamente integrado en la tradición del judaísmo helenístico; véase *Die Mystic des Apostels Paulus*, Tubinga, 1930. Por otra parte, un exegeta judío, C. J. G. Montefiore, incluía a Pablo entre los desarraigados de la diáspora; de haber conocido el judaísmo, puro y superior, de Palestina, concluía Montefiore, Pablo nunca hubiera abrazado el cristianismo; véase *Judaism and St. Paul*, Londres, 1914. Posiciones análogas defiende J. Klausner, *From Jesus to Paul*, Nueva York, 1961²; véanse también S. Sandmel, *A Jewish Understanding of the New Testament*, Nueva York, 1956, págs. 37-51; H. J. Schoeps, *Paulus*, Tubinga, 1959.

Pero las investigaciones recientes han demostrado, por una parte, la profunda influencia helenística sobre el vocabulario y la ideología rabínicos y, por otra, la presencia de conceptos semíticos en los textos helenísticos. La dicotomía entre el judaísmo palestinense y el judaísmo helenístico es insostenible (véanse las bibliografías de los §§ 200 y 204). Por ello mismo pierde toda consistencia la oposición entre las dos formas del cristianismo —paulina y joánica— que tan brillantemente había elaborado A. Schweitzer. Véase W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism. Some Elements in Pauline Theology*, Londres, 1948; Nueva York, 1967², con nueva introducción: «Paul and Judaism since Schweitzer», págs. VII-XV. Por haber escuchado la llamada de Cristo resucitado, Pablo no se tenía por apóstata. Lo que hizo fue redefinir la verdadera naturaleza de Israel y de la Ley conforme a la perspectiva de un judío que acababa de descubrir al Mesías en Cristo Jesús. Para Pablo, lo que en adelante habría de caracterizar al «pueblo de Dios» no era la obediencia a la Ley, sino la fe en Cristo. Se trataba en cierto sentido del cumplimiento del universalismo religioso judío; en efecto, gracias al Jesús-Mesías, el «pueblo de

Dios» podía ya efectuar la reconciliación universal («Ni griego ni judío, ni hombre ni mujer», etc.) y preparar la renovación del mundo, la «nueva creación».

De la extensa bibliografía reciente citaremos: M. Dibelius y W. G. Kummel, *Paulus*, Berlín, 1956²; J. Dupont, *Gnosis. La connaissance religieuse dans les Épîtres de saint Paul*, Londres, 1948³; L. Cerfaux, *La théologie de l'Église suivant saint Paul*, París, 1948²; W. C. van Unnik, *Tarsus or Jerusalem*, Londres, 1952; E. E. Ellis, *Paul and his Recent Interpreters*, Grand Rapids, Mich., 1961; íd., «Paul and his opponents. Trends in the research», en *Studies for Morton Smith* I, Leiden, 1975, págs. 264-298, especialmente 284 y sigs.; J. W. Drane, *Paul, Libertine or Legalist: A Study in the Theology of the Major Pauline Epistles*, Londres, 1975; K. Stendhal, *Paul among Jews and Gentiles*, Filadelfia, 1976; E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, Filadelfia, 1977. Véase también el análisis de algunas tesis recientes en el estudio de W. D. Davies, «Paul and the People of Israel», *New Testament Studies*, 24 (1977), págs. 4-39.

223. Indicaremos algunas traducciones de los manuscritos del Mar Muerto: T. H. Gaster, *The Dead Sea Scriptures in English Translation*, Nueva York, 1956; G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English*, Harmondsworth, 1962; J. Carmignac y otros, *Les textes de Qumran traduits et annotés*, 2 vols., París 1961 y 1963. Véanse también A. S. van der Ploeg, *Le rouleau de la guerre. Traduit et annoté avec une Introduction*, Leiden, 1969; Y. Yadin y C. Rabin, *The Scroll of the War of the Sons of Light against the Sons of Darkness*, Londres y Nueva York, 1962; en castellano, una buena traducción es la de M. J. Bonhomme, *Los documentos de Qumrán*, Madrid, Cristiandad, 1976. Se hallarán numerosos textos traducidos y comentados en las obras de J. M. Allegro, F. M. Cross, A. Dupont-Sommer, etc.

Entre los estudios de conjunto, destacan por su utilidad: J. M. Allegro, *The Dead Sea Scrolls*, Harmondsworth, 1956; Y. Yadin, *The Message of the Scrolls*, Londres, 1957; H. Bardtke, *Die Sekte von Qumran*, Berlín, 1958, 1961²; F. M. Cross, *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies*, Nueva York, 1958, 1961²; O. Cullmann,

J. Daniélou y otros, *Les Manuscrits de la Mer Morte. Colloque de Strasbourg*, París, 1958; R. K. Harrison, *The Dead Sea Scrolls: An Introduction*, Nueva York, 1961; A. Dupont-Sommer, *Les écrits esséniens découverts près de la Mer Morte*, París, 1959, 1965²; E. F. Sutcliffe, *The Monks ot Qumran as Depicted in the Dead Sea Scrolls*, Londres, 1969; H. Ringgren, *The Faith of Qumran. Theology of the Dead Sea Scrolls*, Filadelfia, 1963.

La bibliografía de las publicaciones referentes a los manuscritos de Qumrán hasta comienzos de 1957 fue publicada por C. Burchard, *Bibliographie zu den Handschriften von Toten Meer*, Berlín, 1957. El autor ha seguido poniéndola al día en la *Revue de Qumran*. Véase una lista selectiva de las publicaciones en A. Dupont-Sommer, *Les écrits esséniens*, 1965², págs. 442-444; véase también R. K. Harrison, *The Dead Sea Scrolls*, págs. 151-158.

Sobre las relaciones con el cristianismo, véanse J. Daniélou, *Les manuscrits de la Mer Morte et les origines du christianisme*, París, 1956; K. Stendhal (comp.), *The Scrolls and the New Testament*, Nueva York, 1957; H. Kosmalas, *Hebräer, Essener, Christen*, Leiden, 1959; L. Mowry, *The Dead Sea Scrolls and the Early Church*, Chicago, 1962; J. van der Ploeg y otros, *La secte de Qumran et les origines du christianisme*, Brujas y París, 1959; M. Black, *The Scrolls and Christian Origins*, Edimburgo y Nueva York, 1961; íd., *The Scrolls and Christianity*, Londres, 1969; J. H. Charlesworth (comp.), *John and Qumran*, Londres, 1972. Véanse también F. Notscher, *Zur theologischen Terminologie der Qumran Texte*, Bonn, 1956; W. D. Davies, «"Knowledge" in the Dead Sea Scrolls and Matthew 11:25-30», en *Christian Origins and Judaism*, Filadelfia, 1962, págs. 31-66; J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu*, Gotinga, 1949², págs. 58 y sigs.

Sobre las relaciones con el Irán, véase K. G. Kuhn, «Die Sektenschrift und die iranische Religion», *Zeit. f. Theologie und Kirche*, 49 (1952), págs. 296-316; H. Michaud, «Un mythe zervanite dans un des manuscrits de Qumran», *VT*, 5 (1955), págs. 137-147; D. Winston, «The Iranian component in the Bible, Apocrypha and Qumran: A Review of the evidence», *HR*, 5 (1966), págs. 183-216; S. Shaked, «Qumran and Iran: Further Considerations», *Israel Oriental Studies*, 2 (1972),

págs. 433-446; R. N. Frye, «Qumran and Iran: The Stade of Studies», en *Studies for Morton Smith* III, Leiden, 1975, págs. 167-173 (muy escéptico en cuanto a la argumentación de D. Winston y otros investigadores; sin embargo, Frye acepta la tesis de Shaked; véanse págs. 172-173).

Sobre el método *pesher* de interpretación, véase la bibliografía en F. M. Cross, *The Ancient Library of Qumran*, pág. 218, n. 38; véase también L. H. Schiffman, *The Halakha at Qumran*, Leiden, 1957. Sobre la guerra entre los dos espíritus, véanse Y. Yadin y C. Rabin, *The Scrolls of the War*, págs. 29 y sigs. y *passim*; H. S. van der Ploeg, *Le rouleau de la guerre*; F. M. Cross, *op. cit.*, págs. 210 y sigs. y n. 25 (bibliografía); S. Shaked, «Qumran et Iran», págs. 437 y sigs.

Sobre la figura del Paráclito, véase el excelente estudio de O. Betz, *Der Paraklet. Fursprecher im härestischen Spatjudentum, im Johannesevangelium und in neu gefundenen gnostischen Schriften*, Leiden y Colonia, 1963.

224. Sobre rabí Yochanan ben Zaccai, véanse las monografías de J. Neusner, *Life of Rabban Yohanan ben Zakkai*, Leiden, 1962, y *Development of a Legend: Studies in the Traditions concerning Yohanan ben Zakkai*, Leiden, 1970. Véase también N. Sed, «Les traditions secrètes et les disciples de Rabban Yohannan ben Zakkai», *RHR*, 184 (1973), págs. 49-66.

Sobre las consecuencias de la destrucción del templo, véase G. F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*, 2 vols., Cambridge, Mass., 1927, 1930: I, págs. 93 y sigs.; II, págs. 3 y sigs., 116 y sigs.; véanse J. Goldin, «Of change and adaptation in Judaism», *HR*, 4 (1965), págs. 269-294; J. Neusner, *From Politics to Piety: The Emergence of Pharisaic Judaism*, Englewood Cliffs, 1973; S. R. Isenberg, «Power through Temple and Torah in Greco-Roman Period», en *Studies for Morton Smith* III, págs. 24-52.

Sobre las consecuencias de la catástrofe del año 70 para el cristianismo, véanse L. Gaston, *No stone on another. Studies in the Significance of the Fall of Jerusalem in the Synoptic Gospels*, Leiden, 1970; N. Perrin, *The New Testament*, págs. 40 y sigs., 136 y sigs.

Sobre las relaciones entre cristianos y judíos, véanse R. A. Kraft, «The multiform jewish heritage of early Christianity», en *Studies for Morton Smith* III, págs. 174-199; W. A. Meeks, «"Am I Jew?" Johannine Christianity and Judaism», en ibíd. I, págs. 163-186; véase también G. W. Bruchanam, «The present state of scholarship on Hebrews», en ibíd. I, págs. 299-330. Sobre las relaciones entre cristianos y judíos durante el Imperio romano, véase M. Simon, *Verus Israel*, París, 1948, 1964².

Sobre el retraso de la parusía, véase N. Perrin, *The New Testament: An Introduction*, págs. 40-51, 197-198; A. L Moore, *The Parousia in the New Testament*, Leiden, 1966.

Sobre el origen de la cristología, véanse R. H. Fuller, *Fundamentos de la cristología neotestamentaria*, Madrid, Cristiandad, 1979; M. Hengel, *Der Sohn Gottes. Die Enstehung der Christologie und die judisch-hellenistische Religionsgeschichte*, Tubinga, 1977²; C. F. D. Moule, *The Origin of Christology*, Nueva York, 1977.

Hay una literatura considerable sobre la teología del Nuevo Testamento. Puede consultarse al efecto la introducción de N. Perrin, *The New Testament*, págs. 353-359 (bibliografía), y R. Bultmann, *Theology of the New Testament*, 2 vols., Nueva York, 1951 y 1955, obra penetrante y personal, pero enriquecida con bibliografías críticas: I, págs. 357-368; II, págs. 253-260.

Indispensable para el problema analizado en este capítulo, G. Delling y otros, *Bibliographie zur jüdisch-hellenistischen und intertestamentarischen Literatur: 1900-1970*, Berlín, 1975².

225. Sobre la penetración de los cultos orientales en Roma y en el Imperio romano, véanse F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, París, 1929⁴; A. D. Nock, *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford, 1933, 1961², págs. 66 y sigs., 99 y sigs., 122 y sigs.; véanse también las bibliografías recopiladas en los § 205-208.

Sobre los *Oráculos sibilinos*, véanse las bibliografías citadas en el § 165; A. Peretti, *La Sibilla babilonese nella propaganda ellenistica*, Florencia, 1942; A. Kurfess, *Die Sibyllinische Weissagungen*, Mu-

nich, 1951; V. Nikriprowetzki, *La Troisième Sibylle*, París y La Haya, 1970, especialmente el capítulo VI («La doctrina»), págs. 71 y sigs.; J. J. Collins, *The Sibylline Oracles of Egyptian Judaism*, Missoula, Mon., 1974, págs. 101 y sigs. (la doctrina del Gran Año en el mundo helenístico). Sobre la apocalíptica y sus relaciones con las escuelas sapienciales, véase la bibliografía recopilada en los §§ 202-204; véanse también J. Z. Smith, «Wisdom and Apocalyptik», en *Religious Syncretism in Antiquity: Essays in Conversation with Geo Widengren*, Missoula, 1975, págs. 131-156; J. J. Collins, «Cosmos and salvation: Jewish Wisdom and Apocalyptic in the Hellenistic Age», *HR*, 17 (1977), págs. 121-142.

Sobre la Égloga IV, véanse E. Norden, *Die Geburt des Kindes*, Berlín, 1924; J. Carcopino, *Virgile et le mystère de la IV^e Églogue*, París, 1930, 1943[2]; H. Jeanmaire, *La Sibylle et le retour de l'age d'or*, París, 1939.

Los dos mitos referentes al destino de Roma son analizados por J. Hubaux, *Les grands mythes de Rome*, París, 1945, y M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, 1969[2], págs. 157 y sigs.

Sobre la *Pax augusta*, véase C. N. Cochrane, *Christianity and Classical Culture*, Oxford y Nueva York, 1940, 1944[2], págs. 1-26.

Sobre las reformas religiosas de Augusto, véase F. Altheim, *A History of Roman Religion*, Londres, 1938, págs. 321-410; íd., *La religion romaine antique*, 1955, págs. 223 y sigs.

226. Debemos una excelente síntesis sobre la época imperial a R. M. Grant, *Augustus to Constantine. The Thrust of the Christian Movement into the Roman World*, Nueva York, 1970.

Sobre el culto de los soberanos, véase la bibliografía del § 205.

Sobre las relaciones entre la Iglesia y el Imperio, véanse E. Peterson «El monoteísmo como problema político», en *Tratados teológicos*, Madrid, Cristiandad, 1966, págs. 27-64; G. Kittel, *Christus und Imperator*, Stuttgart y Berlín, 1939; E. Stauffer, *Christus und die Cäsaren*, Hamburgo, 1952[2]; J. M. Hornus, *Évangile et Labarum. Étude sur l'attitude du christianisme primitif devant les problèmes de l'État, de la guerre et de la violence*, Ginebra, 1960.

Buenas síntesis sobre el enfrentamiento del cristianismo y la tradición clásica en C. N. Cochrane, *Christianity and Classical Culture*, 1944², y H. Chadwick, *Early Christian Thought and the Classical Tradition*, Oxford, 1966. Véanse también W. Jaeger, *Early Christianity and Greek Paideia*, Cambridge, Mass., 1962; J. Carcopino, *De Pythagore aux Apôtres*, París, 1956; E. R. Dodds *Paganos y cristianos en una época de angustia*, Madrid, Cristiandad, 1975, especialmente capítulo IV: «Diálogo del paganismo y cristianismo». La obra de P. de Labriolle, *La réaction paienne*, París, 1942⁵, conserva toda su utilidad.

Sobre la conversión al cristianismo, véanse A. D. Nock, *Conversion*, págs. 187 y sigs., 297 y sigs. (fuentes y bibliografía), G. Bardy, *La conversion au christianisme durant les premiers siècles*, París, 1949; A. Tuck, *Évangélisation et catéchèse aux deux premiers siècles*, París, 1962; P. Aubin, *Le problème de la «conversion». Études sur un thème commun à l'hellénisme et au christianisme des trois premiers siècles*, París, 1963.

Sobre la difusión del cristianismo, véase la obra de A. von Harnack, *Mission und Ausbreitung in der ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig, 1924⁴, aún insustituible; véanse también R. Liechtenhan, *Die urchristliche Mission*, Zurich, 1946; J. Daniélou y H. Marrou, *Nueva Historia de la Iglesia* I, Madrid, Cristiandad, 1964, págs. 74 y sigs.

Sobre las persecuciones, véanse P. Allard, *Histoire des persécution*, 5 vols., París, 1903⁵-1908, obra todavía útil; H. C. Babut, *L'adoration des empereurs et les origines de la persécution de Dioclétien*, París, 1916; H. Grégoire, *Les persécutions dans l'Empire romain*, Bruselas, 1951, 1964²; J. Moreau, *Les persécutions du christianisme dans l'Empire romain*, 1956, excelente síntesis; W. H. C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, Oxford, 1965; G. E. M. de Ste. Croix, «Why were the Early Christian persecuted?», *Past and Present*, 26 (1961), págs. 6-31. Véanse también N. H. Baynes, «The Great Persecution», en *Cambridge Ancient History* XII, 1939, págs. 646-677; G. E. M. de Ste. Croix, «Aspects of the Great Persecution», *Harvard Theological Review*, 47 (1954), págs. 75-113.

Los más importantes apologetas son Teófilo de Antioquía (hacia el 180), autor de *A Autolico*, el sirio Taciano (hacia el 165), Tertuliano

(*Apologeticum*, redactado en el año 197), Minucio Félix (autor del *Octavius*) y sobre todo Justino Mártir.

Sobre los apologetas, véanse M. Pellegrino, *Gli Apologetici del II° secolo*, Brescia, 1943²; íd., *Studi sull'antica Apologetica*, Roma, 1947; E. R. Goodenough, *The Theology of Justin Martyr*, Jena, 1923; W. H. Shotwell, *The Exegesis of Justin*, Chicago, 1955; P. Prigent, *Justin et l'Ancien Testament*, 1964.

De la enorme literatura sobre la tradición apostólica, citaremos: R. P. C. Hanson, *Tradition in the Early Church*, Londres, 1963; M. Pellegrino, *La tradizione nel Cristianesimo antico*, Turín, 1963. Presentan el punto de vista católico, entre otros, A. Deneppe, *Der Traditionsbegriff*, Münster, 1947, e Y. Congar, *La tradition et les traditions*, París, 1960. Sobre la postura de la teología protestante, véanse O. Cullmann, *La Tradition*, Neuchâtel y París, 1953; E. Flessernan-Van Leer, *Tradition and Scripture in the Early Church*, Assen, 1954; G. G. Blum, *Tradition und Sukzession. Studien zum Normbegriff des apostolischen von Paulus bis Irenaus*, Berlín, 1963; véase también A. Ehrhardt, *The Apostolic Succession in the first two centuries of the Church*, Londres, 1953, con la postura anglicana.

G. Kümmel ha trazado recientemente la historia de la investigación neotestamentaria en su obra *Das Neue Testament: Geschichte der Erforschung seiner Probleme*, 1970; traducción inglesa: *The New Testament: The History of Investigation of its Problems*, Nashville y Nueva York, 1972, con abundante bibliografía en págs. 407-465. Exposición sucinta en R. M. Grant, *The Formation of the New Testament*, Londres, 1965; el mismo autor ha publicado una obra más amplia: *Historical Introduction to the New Testament*, Nueva York y Evanston, 1963. Véase también A. Riesenfeld, *The Gospel Tradition and its Beginnings*, Londres, 1957. Véanse las bibliografías reseñadas en los §§ 221 y sigs.

227. Las fuentes sobre el esoterismo (= enseñanza y ritos secretos) en el judaísmo normativo y en las sectas judaicas entre los esenios, los samaritanos y los fariseos, se citan en M. Smith, *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*, Cambridge, Mass., 1973,

págs. 197-199 (obra valiosa por su documentación considerable, pero la tesis del autor —el bautismo iniciático efectuado por Jesús y las prácticas libertinas que se justificaban por esa tradición secreta— ha sido generalmente rechazada por los exegetas). Véase ibíd., págs. 199 y sigs., análisis de las fuentes sobre la enseñanza secreta de Jesús.

Sobre el esoterismo judío, véanse G. Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticismus and Talmudic Tradition*, Nueva York, 1966; íd., «Jaldabaoth reconsidered», en *Mélanges H.-Ch. Puech*, págs. 405-421; J. Daniélou, *Théologie du Judéo-christianisme*, París, 1957, págs. 121 y sigs. Véanse también M. Smith, «Observations on Hekhalot Rabbati», en A. Altmarm (comp.), *Biblical and other Studies*, Cambridge, Mass., 1963, págs. 142-160; J. M. Robinson (comp.), *Jewish Gnostic Nag Hammadi Texts*, Berkeley, 1975.

J. Daniélou ha analizado las fuentes del esoterismo cristiano en su estudio «Les traditions secrètes des Apotres», *Eranos Jahrbuch*, 31 (1962), págs. 199-215. Para este autor, «las tradiciones esotéricas de los apóstoles son la continuación, en el cristianismo, de un esoterismo judío que existía en tiempo de los apóstoles y que se refiere al ámbito, perfectamente definido, de los secretos del mundo celeste»; véase *op. cit.*, pág. 211. Véase también G. Quispel, «Gnosis and the new Sayings of Jesus», *Eranos Jahrbuch*, 38 (1969), págs. 261-295.

Sobre la gnosis cristiana véanse J. Dupont, *Gnosis. La connaissance religieuse dans les Épîtres le saint Paul*, Lovaina, 1949; S. Lyonnet, «Saint Paul et le gnosticisme. L'Épître aux Colossiens», en *Origini dello gnosticismo*, págs. 538 y sigs.; H. J. Schoeps, *Aus fruhchristlicher Zeit*, Tubinga, 1950; íd., *Urgemeinde, Judenchristentum, Gnosis*, Tubinga, 1956; H. B. Bartch, *Gnostisches Gut und Gemeindetradition bei Ignatius von Antiochen*, Gütersloh, 1940. Véase también M. Simonetti, *Testi gnostici cristiani*, Bari, 1970. Véase también bibliografía recopilada en el § 221.

228. Las investigaciones sobre la gnosis y el gnosticismo han realizado progresos significativos durante los últimos cuarenta años; sin embargo, los orígenes de la corriente que designamos con el nombre de «gnosticismo» constituyen un problema aún no resuelto. Para A. Harnack, el gnosticismo, tal como se manifiesta durante el

siglo II de nuestra era, representa una helenización radical del cristianismo (*eine akute Hellenisierung des Christentum*). Es ésta también la tesis de los teólogos cristianos —en primer lugar Ireneo de Lyon e Hipólito de Roma—, para los que el gnosticismo era una herejía diabólica, producto de la deformación de la doctrina cristiana bajo el influjo de la filosofía griega. Pero en una obra que conserva aún su valor fundamental, *Hauptprobleme der Gnosis* (Gotinga, 1907), W. Bousset propone una explicación totalmente opuesta; en efecto, al analizar en una perspectiva comparativa los temas gnósticos específicos (el dualismo, la noción de Salvador, la ascensión extática del alma), les encuentra un origen iranio. El gnosticismo, por tanto, es para Bousset un fenómeno precristiano que terminó por abarcar también al cristianismo. R. Reitzenstein desarrolla y precisa esta hipótesis en numerosos trabajos, entre los que destaca *Das iranische Erlosungsmysterium*, Leipzig, 1921. Reitzenstein reconstruye el mito iranio del «salvador salvado», cuya expresión mejor articulada se encuentra en el *Himno de la Perla* de los Hechos de Tomás (véase § 230). El origen iranio de la gnosis, criticado por algunos orientalistas e historiadores de las religiones, ha sido aceptado, corregido y puesto a punto por G. Widengren; véase en especial su estudio «Les origines du gnosticisme et l'histoire des religions», en *Le origini dello Gnosticismo, Colloquio di Messina*, Leiden, 1967, págs. 28-60, en el que el investigador sueco examina otras hipótesis más recientes.

La obra de H. Jonas, *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, Boston, 1958, 1963², es fundamental por su penetrante análisis del «fenómeno gnóstico». Jonas es el primer historiador de la filosofía que ha estudiado el gnosticismo, después de H. Leisegang y S. Pétrement; sin embargo, *La Gnose*, Leipzig, 1924, 1941³, trad. francesa, 1951, de Leisegang es útil sobre todo por sus extensas citas de los textos; la obra de S. Pétrement lleva por título *Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les Manichéens*, París, 1947. Por lo que se refiere a los comienzos del movimiento gnóstico, Jonas distingue dos tipos de gnosis, derivados de

dos ambientes culturales distintos: sirio-egipcio e iranio (la hipótesis es criticada por Widengren, *op. cit.*, págs. 38 y sigs.).

El libro de R. M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity*, Nueva York, 1959, constituye una excelente introducción; es valioso por sus análisis pertinentes de algunos sistemas gnósticos. Grant explica la aparición del gnosticismo por la crisis del pensamiento apocalíptico judío después de la catástrofe del año 70. Esta hipótesis, aceptada entre otros por J. Daniélou, ha sido criticada, entre otros, por J. Neusner, «Judaism in Antiquity», *Judaism*, 15 (1966), págs. 230-240, especialmente 236 y sigs.

Para G. Quispel, la gnosis es una religión universal; véase *Gnosis als Weltreligion*, Zurich, 1951, pero los distintos sistemas gnósticos del siglo II derivan de las especulaciones apocalípticas judías y judeocristianas; véanse sus estudios reunidos en *Gnostic Studies*, 2 vols., Leiden, 1973. Las importantes aportaciones de H.-C. Puech a la historia y a la fenomenología de la gnosis, publicadas a partir de 1934 en diferentes revistas especializadas y en el *Annuaire du Collège de France* han sido reeditadas recientemente bajo el título *En quête de la Gnose* I: *La Gnose et le temps*, II: *Sur l'Évangile selon Thomas*, París, 1978. Merecen especial mención sus estudios sobre Plotino, sobre la fenomenología de la gnosis y sobre la gnosis y el tiempo (I, págs. 55-116, 185-214, 215-270).

R. Mc L. Wilson, *The Gnostic Problem*, Londres, 1958, es autor de una buena puesta al día; este autor analiza en especial los elementos judíos y cristianos que aparecen en las distintas escuelas gnósticas; véase también su aportación al Coloquio de Mesina, «Gnosis, gnosticism and the New Testament», en *Le origini dello Gnosticismo*, págs. 511-527.

Los participantes en el Coloquio Internacional sobre los Orígenes del Gnosticismo propusieron delimitar exactamente el significado de los términos «gnosis» y «gnosticismo»; el «gnosticismo» designa «un cierto grupo de sistemas del siglo II d.C. que todos están de acuerdo en designar de ese modo». Por el contrario, «gnosis» significa «conocimiento de los misterios divinos reservado a una minoría»; véase *Le origini dello Gnosticismo*, págs. XXIII. Con ocasión del Colo-

quio de Mesina se pudo verificar una vez más el número y la variedad de las hipótesis sobre los «orígenes» del gnosticismo. En su estudio «Perspectives de la recherche sur les origines du gnosticisme», en *Origini*, págs. 716-746, U. Bianchi esbozó una morfología de los temas gnósticos, analizando al mismo tiempo su distribución geográfica y sus eventuales relaciones históricas. Véase también, íd., «Le problème des origines du gnosticisme», en ibíd., págs. 1-27.

Entre las numerosas comunicaciones presentadas al Coloquio de Mesina, señalaremos: H. Jonas, «Delimitation of the gnostic phenomenon-typological and historical», en *Origini*, págs. 90-108; A. Bausani, «Letture iraniche per l'origine e la definizione tipologica di Gnosi», en ibíd., págs. 251-264; G. Gnoli, «La gnosi iranica. Per una impostazione del problema», en ibíd., págs. 281-290 (el autor analiza especialmente el maniqueísmo); R. Grahay, «Éléments d'une mythopée gnostique dans la Grèce classique», en ibíd., págs. 323-339; M. Simon, «Éléments gnostiques chez Philon», en ibíd., págs. 359-376; H. Ringgren, «Qumran and gnosticism», en ibíd., págs. 379-388; H. J. Schoeps, «Judenchristentum und Gnosis», en ibíd., págs. 528-537; G. Quispel, «Makarius und das Lied von der Perle», en ibíd., págs. 625-644.

Sobre Plotino y la gnosis, véase el estudio de H.-C. Puech, *En quête de la Gnose* I, págs. 55-116; sobre las relaciones entre el dualismo platónico (especialmente en la interpretación de Plotino) y el dualismo gnóstico, véase E. R. Dodds, *Paganos y cristianos en una época de angustia*, Madrid, Cristiandad, 1975, págs. 28 y sigs., 34 y sigs.

El descubrimiento de unos manuscritos gnósticos guardados en una vasija en Nag Hammadi, en el alto Egipto, y la historia, llena de peripecias, de su adquisición, desciframiento y publicación, se narran en J. Doresse, *Les livres secrets des gnostiques d'Égypt. Introduction aux écrits gnostiques coptes découverts à Khenoboskion*, París, 1958, págs. 133 y sigs., y, con detalles desconocidos hasta entonces, en J. Dart, *The Laughing Savior*, Nueva York, 1976. Véase también J. R. Robinson «The Jung Codex: The rise and fall of a monopoly», en *Religious Studies Review*, 3 (1977), págs. 17-30. La edición completa, *The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices*, se ha completado en 1976.

A partir de 1956 se han publicado ediciones críticas de algunos textos, acompañados de traducciones y comentarios, pero la única edición completa (lamentablemente sin notas o comentarios) es la publicada bajo la dirección de J. M. Robinson, *The Nag Hammadi Library*, Nueva York, 1977.

La biblioteca descubierta en Nag Hammadi ha dado ocasión a numerosos trabajos. Véanse D. M. Scholer, *Nag Hammadi Bibliography 1948-1969*, Leiden, 1971, y las puestas al día anuales en la publicación periódica *Novum Testamentum*. C. Colpe, «Heidnische, jüdische und christliche Überlieferung in den Schriften aus Nag Hammadi», *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 16 (1973), págs. 106-126; 17 (1974), págs. 109-125; 18 (1975), págs. 144-165; 19 (1976), págs. 120-138, ofrece un análisis extremadamente documentado de las nuevas publicaciones —ediciones críticas, traducciones y aportaciones a la historia y a la exégesis de los textos— relativas a este material.

Entre los trabajos dedicados al análisis e interpretación de los nuevos textos, véanse W. C. van Unnik, *Newly Discovered Gnostic Writings*, Naperville, 1960; A. Böhlig, *Mysterion und Wahrheit*, Leiden, 1968, págs. 80-111, 119-161; M. Krause (comp.), *Essays on the Nag Hammadi Texts in Honor of Alexander Bohlig*, Leiden, 1972; M Tardieu, *Trois mythes gnostiques. Adam, Eros et les animaux d'Égypte dans un écrit de Nag Hammadi*, II, 5, París, 1974. Véanse también los estudios de H.-C. Puech, reunidos en el segundo volumen de su obra *En quête de la Gnose: Sur l'Évangile selon Thomas*, París, 1978. En el mismo volumen (págs. 11-32) se hallará la traducción del *Evangelio de Tomás* (publicado por primera vez con aparato crítico y comentario en 1959). Otra traducción, abundantemente anotada, es la de J. Doresse, *L'Évangile selon Thomas ou les Paroles Secrètes de Jésus*, París, 1959. Véase también el excelente comentario de J.-E. Ménard, *L'Évangile selon Thomas*, Leiden, 1975. Sobre este importante texto, véanse también R. M. Grant, *The Secret Sayings of Jesus*, Nueva York, 1960; R. Mc L. Wilson, *Studies in the Gospel of Thomas*, Londres, 1960; B. Gartner, *The Theology of the Gospel of Thomas*, Londres, 1961.

Uno de los textos más discutidos y más veces traducidos es el *Evangelio de la Verdad*; véase la traducción de W. W. Isenberg, en R. M. Grant, *Gnosticism*, págs. 146-161, así como la de G. W. MacRae, en J. M. Robinson, *The Nag Hammadi Library*, págs. 37-49.

Sobre el *Evangelio de Felipe* (= *Nag Hammadi Library*, págs. 131-151, trad. W. W. Isenberg), véanse R. Mc L. Wilson, *The Gospel of Philip*, Londres, 1962; J.-E. Ménard, *L'Évangile selon Philippe*, París, 1967.

Numerosas antologías de textos gnósticos traducidos y anotados han sido publicadas en los quince últimos años. Citaremos: R. M. Grant, *Gnosticism. A Sourcebook of Heretical Writings from the Early Christian Period*, Nueva York, 1961; W. Foerster, *Die Gnosis*, 2 vols., Zurich, 1969, 1971.

229. Sobre Simón Mago, véanse R. M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity*, págs. 70-96; H. Leisegang, *La Gnose*, págs. 48-80; L. Cerfaux, «Simon le Magicien à Samarie», *Recherches de Science Religieuse*, 27 (1937), págs. 615 y sigs.; L. H. Vincent, «Le culte d'Hélène à Samarie», *Revue Biblique*, 45 (1936), págs. 221 y sigs.; H. Jonas, *The Gnostic Religion*, págs. 103-111, 346 (bibliografía).

Sobre los orígenes de la leyenda del doctor Fausto, véanse E. M. Butler, *The Myth of the Magus*, Cambridge, 1948; G. Quispel, «Faust: Symbol of Western Man», *Eranos Jahrbuch*, 35 (1966), págs. 241-265, recogido en *Gnostic Studies* II, Leiden-Estambul, 1973, págs. 288-307.

La obra de Marción, las *Antítesis*, se ha perdido, pero conocemos su esencia a través de Tertuliano, *Adv. Marcionem*. Numerosos autores ortodoxos refutaron el marcionismo; citemos entre ellos a Justino, Ireneo y Dionisio de Corinto.

El libro de A. von Harnack, *Marcion: das Evangelium vom fremden Gott*, Leipzig, 1924², aún no ha sido superado. Véanse también E. C. Blackmann, *Marcion and his Influence*, Londres, 1948; H. Leisegang, *La Gnose*, págs. 185-191; H. Jonas, *The Gnostic Religion*, págs. 130-146; R. M. Grant, *op. cit.*, págs. 121 y sigs.

Sobre el judeocristianismo heterodoxo, véase J. Daniélou, *Théologie du Judéo-christianisme*, Tournai, 1958, págs. 68-98; sobre Cerin-

to, ibíd., págs. 80-81. Sobre Carpócrates, véanse H. Leisegang, *La Gnose*, págs. 176 y sigs.; M. Smith, *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*, págs. 261-278. Sobre Basílides, véanse H. Leisegang, *La Gnose*, págs. 136-175; R. Mc L. Wilson, *The Gnostic Problem*, págs. 123 y sigs.; R. M. Grant, *op. cit.*, págs. 142 y sigs.

Sobre Valentín y su escuela, véanse F. M. Sagnard, *La gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée*, París, 1947; A. Orbe, *Estudios valentinianos*, 4 vols., Roma, 1955-1961, en realidad un estudio comparativo muy documentado de las teologías gnósticas y cristianas; H. Jonas, *The Gnostic Religion*, págs. 174-205; véase también la bibliografía sobre el *Evangelio de la Verdad*. Entre los escritos pertenecientes a la escuela valentiniana conviene mencionar el tratado *De resurrectione* (*Epistula ad Rheginum*); hemos utilizado la traducción con comentario de M. L. Peel, *The Epistle to Rheginos. A Valentinian Letter on Resurrection*, Filadelfia, 1969. Este breve texto (menos de ocho páginas) es particularmente importante por el hecho de que constituye el primer documento gnóstico de Nag Hammadi consagrado a la escatología individual, es decir, a la muerte y la situación en el más allá de la persona.

Valentín es el único maestro gnóstico de cuyos discípulos conocemos los nombres. Uno de estos discípulos, Heracleón, redactó el primer comentario al evangelio de Juan; Orígenes le respondió escribiendo su propio comentario. Por otra parte, fueron estos discípulos los que desarrollaron su sistema, de tal forma que hoy resulta difícil precisar los perfiles de la doctrina original de Valentín. Sobre las diversas expresiones de la teología valentiniana, véase R. M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity*, págs. 134 y sigs.

Sobre las sectas gnósticas libertinas, y en primer lugar los fibionitas, cuyas orgías describe Epifanio, *Panarion*, XXVI, 171 y sigs., confróntese S. Benko, «The libertine gnostic sect of the Phibionites according to Epiphanius», *Vigiliae Christianae*, 2 (1967), págs. 103-119, A. M. di Nola, *Parole Segrete di Gesù*, págs. 80-90; M. Eliade, *Occultism, Witchcraft and Cultural Fashions*, Chicago, 1976, págs. 109 y sigs., 139-140.

La secta gnóstica de los mandeos sobrevive aún en una pequeña comunidad de trece a catorce mil fieles en el sur de Iraq. Su nom-

bre deriva del término *mandāyê* («gnósticos»). Conocemos un gran número de textos: los dos *Ginzâ* («Tesoro»), el *Libro de Juan*, un libro canónico de oraciones y otros textos rituales, conseguidos sobre todo gracias al entusiasmo y la energía de lady E. S. Drower. Es probable que las prácticas religiosas (y en primer lugar el bautismo y la misa de difuntos), al igual que la teología de los mandeos, se remonten a una etapa muy antigua, precedente a la predicación de Jesucristo. Sin embargo, el origen y la historia de la secta son aún poco conocidos. Se trata verosímilmente de una secta herética judía opuesta al judaísmo ortodoxo y fuertemente influida por las ideas gnósticas iranias. Como escribe K. Rudolph, «se trata de una rama, organizada como secta baptista, de la corriente gnóstica judeosiria, convertida en comunidad cerrada de vida y de lenguaje, que ha conservado hasta nuestros días valiosísimos documentos de una fe desaparecida».

La literatura (textos y estudios críticos) es considerable; véanse E. S. Drower, *The Mandaeans of Irak and Iran*, Oxford, 1937, Leiden, 1962; K. Rudolph, «Mandäiscbe Quellen», en W. Foerster (comp.), *Die Gnosis* II, Zurich, 1971, págs. 171-418; íd., *Die Mandaer*, 2 vols., Gotinga, 1960-1961; véase también el estudio de conjunto del mismo autor, *La religion mandéenne*, en H.-C. Puech (comp.), *Histoire des Religions* II, París, 1972, págs. 498-522.

230. El *Himno de la Perla* ha dado lugar a una prolongada controversia. El origen iranio del mito ha sido afirmado sobre todo por R. Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium*, Bonn, 1921, págs. 72 y sigs.; G. Widengren, «Der iranische Hintergrund der Gnosis», *Zeit. f. Religions; und Geistesgeschichte*, 4 (1952), págs. 97-114, especialmente 105 y sigs.; íd., *Fenomenología de la religión*, Madrid, Cristiandad, 1976, págs. 443 y sigs. Puede verse un buen análisis en H. Jonas, *The Gnostic Religion*, págs. 116 y sigs.; E. Peterson, *Fruhkirche, Judentum und Gnosis*, Roma y Friburgo, 1959, págs. 204 y sigs.; A. Adam, *Die Psalmen des Thomas und das Perlenlied als Zeugnisse vorchristlicher Gnosi*, Berlín, 1959; H.-C. Puech, *En quéte de la Gnose* II, págs. 118 y sigs., 231 y sigs. Véanse también A. T. J. Klijn, «The so-called

Hymn of the Pearl», *Vigiliae Christianae*, 14 (1960), págs. 154-164; G. Quispel, *Makarius, das Thomasevangelium und das Lied von der Perle*, Leiden, 1967.

Sobre el simbolismo de la perla en las culturas arcaicas orientales, véanse M. Eliade, *Images et symboles*, págs. 164-198; M. Mokri, «Les symboles de la perle», *JA* (1960), págs. 463-481. En cuanto que se identifica con Cristo en los teólogos cristianos, véanse C. M. Edsman, *Le baptême de feu*, Leipzig-Upsala, 1940, págs. 190 y sigs.; M. Eliade, *Images et symboles*, págs. 195 y sigs.

Las leyendas de Matsyendranath y de su amnesia son analizadas en nuestra obra *Le Yoga*, págs. 308 y sigs.; véase la bibliografía de las fuentes, ibíd., pág. 403. Los temas del destierro, de la cautividad en un país extranjero, del mensajero que despierta al prisionero y lo invita a ponerse en camino se hallan en un opúsculo de Sohrawardi, *Récit de l'exil occidental*, brillantemente analizado por H. Corbin, *En Islam iranien* II, 1971, págs. 270-294.

Sobre el mito del «salvador salvado», véanse las obras de R. Reitzenstein y de G. Widengren citadas *supra*; véanse también las críticas formuladas por C. Colpe, *Die religionsgeschichtliche Schule*, Gotinga, 1961.

Sobre las imágenes y los símbolos específicamente gnósticos, confróntese H. Jonas, *The Gnostic Religion*, págs. 48-99; G. MacRae, «Sleep and awakening in gnostic texts», en *Origini dello Gnosticismo*, págs. 496-510; H.-C. Puech, *En quête de la Gnose* II, págs. 116 y sigs. Véase también M. Eliade, *Aspects du mythe*, París, 1963, págs. 142 y sigs.

231. La historia de los estudios sobre el maniqueísmo constituye un capítulo importante de la historia de las ideas en Europa; bastará recordar el interés filosófico y las controversias apasionadas suscitados por la *Histoire critique de Manichée et du Manichéisme*, 2 vols., Amsterdam, 1734-1739, de Isaak de Beausobre y por los artículos de Bayle en su *Dictionnaire*; véase J. Ries, «Introduction aux études manichéennes. Quatre siècles de recherches», *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 33 (1957), págs. 453-482; 35 (1959), págs. 362-409. Sobre los trabajos publicados en el siglo XX, véanse H. S. Nyberg, «Fors-

chungen uber den Manichäismus:», *Zeit. f. neutestamentliche Wissenschaft*, 34 (1935), págs. 70-91; R. Manselli, *L'eresia del male*, Nápoles, 1963, págs. 11-27. El mejor estudio de conjunto es todavía el libro de H.-C. Puech, *Le Manichéisme. Son fondateur, sa doctrine*, París, 1949; las notas (págs. 98-195) constituyen una excelente documentación. El mismo autor presenta una nueva síntesis en el capítulo «Le Manichéisme», en *Histoire des Religions* II, 1972, págs. 523-645. Véanse también G. Widengren, *Mani und der Manichäismus*, Stuttgart, 1962; citamos la traducción inglesa: *Mani and Manichaeism*, Londres y Nueva York, 1965; O. Klima, *Manis Zeit und Leben*, Praga, 1962; F. Decret, *Mani et la tradition manichéenne*, París, 1974. También resultará útil consultar: A. V. W. Jackson, *Researches in Manichaeism, with special reference to the Turfan fragments*, Nueva York, 1932; A. H. Schaeder, «Urform und Fortbildungen des manichaischen System», en *Vorträge der Bibliothek Warburg 1924-25*, Leipzig, 1927, págs. 65-157; U. Pestalozza, «Appunti sulla vita di Mani», *Reale Istituto Lombardo di Lettere*, 67 (1934), págs. 417-479, recogido en sus *Nuovi Saggi di religione mediterranea*, Florencia, 1964, págs. 477-523. Para la bibliografía de las publicaciones recientes, véase L. J. R. Ort, *Mani. A religio-historical description of his personality*, Leiden, 1967, págs. 261-277; H.-C. Puech, «Le manichéisme», págs. 637-645.

El episodio de la voz escuchada por Patek nos ha sido comunicado por Ibn an-Nadin, *Fihrist*, págs. 83-84, trad. Flügel. Sobre la secta bautizante a la que se había convertido Patek, véase la discusión de las fuentes en H.-C. Puech, *Le Manichéisme*, págs. 40-42 y nn. 146-156; G. Widengren, *Mani*, págs. 24-26.

El descubrimiento reciente de un códice griego, cuyo original siríaco se remonta al siglo V, permite identificar la secta bautizante; se trata de los elkesaítas, movimiento gnóstico judeocristiano fundado por Elkhasai bajo el reinado de Trajano. Véanse A. Henrichs y L. Koenen, «Ein griechischer Mani-Codex», *Zeit. f. Papyrologie u. Epigraphik*, 5 (1970), págs. 97-216; H. J. W. Drijvers, «Die Bedeutung des Kölner Mani-Codex für die Manichäismusforschung», en *Mélanges... Henri-Charles Puech*, 1974, págs. 471-486; G. Quispel, «Mani the Apostle of Jesus Christ», en *Epektasis. Mélanges... Cardinal Jean Da-*

*niélou*, 1972, págs. 667-672; R. N. Frye, «The Cologne Greek Codex about Mani», en *Ex Orbe Religionum* I, Festschrift G. Widengren, págs. 424-429; F. Decret, *Mani*, págs. 48 y sigs.

Las dos revelaciones fueron consignadas por Mani en su libro *Shābuhragān*; véase al-Bêrûnî, *Chronology of Ancient Nations*, trad. E. Sachau, Londres, 1879, pág. 190. Según el testimonio de un *kephaloion* copto, Mani recibió una sola revelación, a la edad de doce años: el Espíritu Santo, el Paráclito prometido por Jesús, descendió y le reveló el «misterio» que estuvo oculto por mucho tiempo, es decir, el conflicto entre la Luz y las Tinieblas, el origen del mundo, la creación de Adán; en una palabra: lo esencial de lo que más tarde sería la doctrina maniquea; véase *Kephalaia*, en H. J. Polotsky, *Manichäische Handschriften* I, Stuttgart, 1934, capítulo I, págs. 14-15.

Sobre la fecha de la conversación con Sapor I, véase H.-C. Puech, *op. cit.*, pág. 46 y nn. 179-184; S. H. Taqizadeh ha calculado la fecha del 9 de abril. Sobre el último viaje de Mani, véase W. B. Henning, «Mani's last journey», *BSOAS*, 10 (1942), págs. 941-953. En cuanto a ciertos detalles atroces de la muerte de Mani, que habría sido despellejado vivo, etc., su autenticidad parece sospechosa; véase H.-C. Puech, *op. cit.*, págs. 54-56.

232. Los escritos de Mani han sido analizados por P. Alfaric, *Les Écritures manichéennes*, 2 vols., París, 1918-1919; sobre los descubrimientos ulteriores y las publicaciones de F. W. K. Müller, E. Chavannes, P. Pelliot, W. B. Henning, etc., véanse H.-C. Puech, *Le Manichéisme*, págs. 144 y sigs. (nn. 240 y sigs.); íd., en *Histoire des Religions* II, págs. 547 y sigs; G. Widengren, *op. cit.*, págs. 151-153. Véase también L. J. R. Ort, *Mani*, págs. 32 y sigs. Aparte de *Shābuhragān*, compuesto en persa medio y dedicado a Sapor, Mani escribió en siríaco o en arameo oriental el *Evangelio Vivo*, el *Libro de los Misterios*, la *Pragmateia* (o *Tratado*), el *Tesoro de Vida*, el *Libro de los Gigantes* y las *Cartas*; véase H.-C. Puech, *Le Manichéisme*, pág. 67 y n. 262. Entre los textos atribuidos al Profeta, los más importantes son los *Kephalaia* o *Capítulos*. Pueden verse textos traducidos y comentados en A. Adam, *Texte zum Manichäismus*, Berlín, 1954; C. R. C. Allberry, A

*Manichaean Psalm-Book*, Stuttgart, 1938; E. M. Boyce, *The Manichaean Hymn Cycles in Parthian*, Oxford, 1954; H. J. Polotsky, *Manichäische Homilien*, Stuttgart, 1934; H. J. Polotsky y A. Böhlig, *Kephalaia*, Stuttgart, 1940; F. Decret, *Mani*, págs. 58 y sigs., y *passim*.

233. El mito ha sido presentado por H.-C. Puech, *Le Manichéisme*, págs. 74-85; G. Widengren, *op. cit.*, págs. 43-69; H. Jonas, *The Gnostic Religion*, Boston, 1963², págs. 209-231. Sin dejar de insistir en el carácter iranio del maniqueísmo, G. Widengren ha analizado pertinentemente los antecedentes mesopotámicos de ciertos personajes y episodios del mito; véase *Mesopotamian Elements in Manichaeism*, Upsala, 1946, págs. 14-21, 25, 53 (la «Madre de la Vida»); 31 y sigs. (el «Príncipe de las tinieblas»); 74 y sigs. (el «Mensajero»), etc. Véase, íd., *Les religions de l'Iran*, págs. 331-341. Además, véanse W. B. Henning, «Ein manichäischer Kosmogonischer Hymnus», *NGWG* (1932), págs. 214-228; íd., «A Sogdian Fragment of the Manichaen Cosmogony», *BSOAS*, 12 (1948), págs. 306-318; A. V. W. Jackson, «The doctrine of the Bolos in Manichaean eschatology», *JAOS*, 58 (1938), págs. 225-234; H. J. W. Drijvers, «Mani und Bardaisan. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Manichäismus», en *Mélanges... Henri-Charles Puech*, págs. 459-469.

Sobre el «Príncipe de las tinieblas», véase el importante estudio de H.-C. Puech, «Le Prince des Ténèbres et son Royaume», en *Satan*, París, 1948, págs. 136-174. Sobre el episodio de la «seducción de los arcontes», véanse F. Cumont, *Recherches sur le manichéisme* I, Bruselas, 1908, págs. 54-68, y H.-C. Puech, *Le Manichéisme*, pág. 172, n. 324. Sobre la equivalencia entre luz (espíritu) y *semen virile*, véase M. Eliade, «Spirit, Light and Seed», *History of Religions*, 11 (1971). Sobre el mito de la aparición de las plantas a partir de la semilla de un ser primordial, véanse M. Eliade, «La mandragore et les mythes de la naissance miraculeuse», *Zalmoxis*, 3 (1940-1942), págs. 3-48; íd., «Gayōmart et la mandragore», en *Ex Orbe Religionum* II, págs. 65-74; íd., «Adam, le Christ et la mandragore», en *Mélanges... H.-Ch. Puech*, págs. 611-616.

234. La imagen del *Jesus patibilis*, y sobre todo la idea de que la fabricación del pan es un pecado, puesto que implica la «tortura» de los cereales (véase H.-C. Puech, *Le Manichéisme*, pág. 90), recuerdan ciertas creencias arcaicas relacionadas con la religiosidad agraria (véanse §§ 11 y sigs.).

Sobre la difusión del maniqueísmo, véanse U. Pestalozza, «Il manicheismo presso i Turchi occidentali e orientali», *Reale Istituto Lombardo di Scienze e Lettere*, 57 (1934), págs. 417-479, recogido en *Nuovi Saggi di Religione Mediterranee*, págs. 402-475; G. Messina, *Christianesimo, Buddhismo, Manicheismo nell'Asia Antica*, Roma, 1947; H. S. Nyberg, «Zum Kampf zwischen Islam und Manichäismus», *OLZ*, 32 (1929), cols. 425-441; O. Maenchen-Helfen, *Manichaeans in Siberia*, Univ. of California Publications in Semitic Philology, 11, 1951, págs. 311-326; M. Guidi, *La lotta tra l'Islam e il Manicheismo*, Roma, 1927; W. B. Henning, «Zum zentralasiatischen Manichäismus», *OLZ*, 37 (1934), cols. 1-11; íd., «Neue Materialen zur Geschichte des Manichaismus», *ZDMG*, 40 (1931), págs. 1-18. El libro de E. de Stoop, *Essai sur la diffusion du manichéisme dans l'Empire Romain*, Gante, 1909, está ya superado; véanse bibliografías más recientes en H.-C. Puech, *op. cit.*, pág. 148, n. 257, y G. Widengren, *Mani*, págs. 155-157. Véase también P. Brown, «The diffusion of manicheism in Roman Empire», *Journal of Roman Studies*, 59 (1969), págs. 92-103; F. Decret, *Aspects du manichéisme dans l'Afrique romaine*, París, 1970. Para la bibliografía sobre los movimientos llamados «neomaniqueos», véase el tercer volumen, capítulo XXXVI.

235. Sobre el pensamiento religioso hebraico, véase C. Tresmontant, *Essai sur la pensée hébraïque*, París, 1953; sobre la estructura bíblica de la teología, véase, íd., *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, París, 1961, págs. 21 y sigs. Sobre el tema de «a la imagen y semejanza de Dios», véase J. Jervell, *Imago Dei, Gen. I, 26 f., im Spatjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen*, Gotinga, 1960.

Sobre las controversias en torno a la «ortodoxia», véanse W. Bauer, *Rechtglaubigkeit und Ketzerei im altesten Chtistentum*, Tubinga, 1939,

1964²; traducción inglesa: *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, 1971; E. H. W. Turner, *The Pattern of the Christian Truth*, Londres, 1951; A. Benoit, en M. Simon y A. Benoit, *Le judaisme et le christianisme antique*, París, 1968, págs. 289-300. «Hay que renunciar ya a una visión simplista y monolítica de los orígenes cristianos. Si bien afirma su fe en Cristo, el cristianismo nunca expresó esa fe de manera única e idéntica, baste pensar en las investigaciones realizadas a propósito de las diferentes teologías que hallamos en el Nuevo Testamento mismo: teología paulina, teología joánica...»; A. Benoit, *op. cit.*, pág. 300.

236. Sobre la mitología y el simbolismo acuáticos, véanse M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, §§ 64 y 65; íd., *Images et symboles*, págs. 199 y sigs. Sobre el simbolismo de bautismo cristiano, véanse J. Daniélou, *Sacramentum futuri*, París, 1950, págs. 13-20, 55-85; íd., *Bible et liturgie*, 1951, págs. 29-173, H. Rahner, *Greek Myth and Christian Mystery*, Londres, 1963, págs. 69-88.

Sobre el simbolismo del andrógino en el cristianismo primitivo, véase M. Eliade, *Méphistophélès et l'Androgyne*, París, 1962, págs. 128 y sigs. Véase también A. di Nola, *Parole Segrete di Gesù*, Turín, 1964, págs. 60 y sigs.; W. A. Meeks, «The Image of the Androgyne: Some uses of a symbol in Earliest Christianity», *HR*, 13 (1974), págs. 165-208, con abundante bibliografía; D. Smith, «The Two made One: Some observations on Eph. 2:14-18», *Ohio Journal of Religious Studies*, 1 (1973), págs. 34-54; R. Murray, *Symbols of Church and Kingdom. A Study in Early Syriac Tradition*, Cambridge, 1975, págs. 301 y sigs. Puede verse una buena antología de textos en E. Benz, *Adam: Der Mythus des Urmenschen*, Munich, 1955. Entre los autores contemporáneos, citaremos al teólogo católico G. Koepgen, *Die Gnosis des Christentums*, Salzburgo, 1939, págs. 316 y sigs., que considera andróginos tanto a Cristo como a la Iglesia y los sacerdotes. También para Nicolás Berdiaef, el hombre perfecto del futuro será andrógino, como lo fue Cristo, véase *The Meaning of the Creative Act*, 1916, traducción inglesa, 1955, pág. 187.

Sobre el simbolismo del árbol cósmico y el «centro del mundo», véanse M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, §§ 99 y sigs.; íd., *Images et symboles*, págs. 55 y sigs., 213 y sigs. Sobre el simbolismo

de la cruz como árbol cósmico o árbol de la vida, véanse referencias citadas en *Images et symboles*, págs. 213 y sigs; H. Rahner, *op. cit.*, págs. 46-68 («El misterio de la cruz»).

Sobre la «cabeza de Adán» sepultada en el Gólgota y bautizada con la sangre de Cristo, véase *The Book of the Cave of Treasures*, trad. del siríaco por E. A. W. Budge, Londres, 1927, pág. 53.

Sobre la leyenda de las plantas maravillosas que crecen al pie de la cruz, véase M. Eliade, «La mandragore et les mythes de la naissance miracuieuse», *Zalmoxis*, 3 (1940-1942), págs. 3-48, con notas bibliográficas en págs. 44-45; íd., «Adam le Christ et la mandragore», en *Mélanges... H.-Ch. Puech*, París, 1974, págs. 611-616.

Sobre la leyenda del origen de la vid en la sangre del Salvador, véanse M. Eliade, «La mandragore...», págs. 24 y sigs.; N. Cartojan, *Cărtile populare in literatura românească* II, 1973², págs. 113 y sigs.

Sobre las leyendas relativas al origen del crisma («medicina de vida») en la literatura siríaca, en el mandeísmo y en el maniqueísmo, véase G. Widengren, *Mesopotamian Elements in Manichaeism*, Upsala, 1946, págs. 123 y sigs.; R. Murray, *Symbols in Church and Kingdom*, págs. 95 y sigs., 320 y sigs.

Sobre la circulación de leyendas similares (Seth y la cruz, la búsqueda del aceite y del crisma, etc.) en Occidente, véase E. C. Quinn, *The Quest of Seth for the Oil of Life*, Chicago, 1962.

237. El largo y complejo proceso de asimilación de la iconografía religiosa pagana y de su simbolismo por el judaísmo en época helenística y romana ha sido brillantemente analizado por E. R. Goodenough en los doce volúmenes de su *opus magnum: Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, Nueva York, 1953-1965. Véase también M. Smith, «The Image of God: Notes of the hellenization of judaism, with special reference to Goodenough's work on Jewish Symbols», *Bulletin of the John Rylands Library*, 40 (1958), págs. 473-512.

Sobre el «cristianismo cósmico», véase M. Eliade, *De Zalmoxis à Gengis Khan*, París, 1970, capítulo VII.

Sobre las cosmogonías dualistas atestiguadas en el folclore de la Europa oriental, véase M. Eliade, *De Zalmoxis...*, capítulo III.

El problema de la aportación irania al cristianismo ha sido sumariamente expuesto por J. Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran ancien*, París, 1962, págs. 264 y sigs., con bibliografía en pág. 264, nn. 2-3.

Las más antiguas fuentes cristianas que sitúan la Natividad en una gruta son el *Protoevangelio de Santiago* (18,1 y sigs.), Justino Mártir y Orígenes. Justino atacaba a los iniciados en los Misterios de Mitra, que, «impulsados por el diablo, pretendían llevar a cabo sus iniciaciones en un lugar que llaman *speleum*»; véase *Diálogo con Trifón*, capítulo 78. Este ataque prueba que en el siglo II ya percibían los cristianos la analogía entre el *speleum* mitraico y la gruta de Belén.

Sobre el *Opus imperfectum in Matthaeum* y la *Crónica de Zuqnin*, véanse U. Monneret de Villard, *Le legende orientali sui Magi evangelici*, Roma, 1952, págs. 62 y sigs.; G. Widengren, *Iranisch-semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit*, Colonia-Opland, 1960, págs. 70 y sigs.; M. Eliade, *Méphistophélès et l'Androgyne*, París, 1962, págs. 60 y sigs.

238. Sobre el desarrollo de la teología cristiana hay una abundante bibliografía. Véanse algunas indicaciones bibliográficas en J. Daniélou y H. Marrou, *Nueva Historia de la Iglesia* I, págs. 536 y sigs. Véanse también J. Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique aux II^e et III^e siècles*, Tournai, 1961; M. Werner, *Die Entstehung des christlichen Dogmas problemgeschichtlich dargestellt*, Tubinga, 1954²; H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers*, Cambridge, Mass., 1956; E. F. Osborn, *The Philosophy of Clement of Alexandria*, Cambridge, 1957; T. Daniélou, *Origène*, París, 1950; H. de Lubac, *Histoire et Sprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, París, 1950; H. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, París, 1956; A. Houssiau, *La christologie de saint Irénée*, Lovaina, 1955; A. Benoit, *Saint Irénée. Introduction à l'étude de sa théologie*, París, 1960; R. P. C. Hanson, *Origen's Doctrine of Tradition*, Londres, 1954; C. Tresmontant, *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, París, 1961.

Sobre Arrio y el Concilio de Nicea, véanse H. Marrou, en *Nueva Historia de la Iglesia* I, págs. 287 y sigs., 527 y sigs. (bibliografía); W. Telfer, «When did the Arian controversy begin?», *Journal of Theological Studies*, 47 (1946), págs. 129-142; 48 (1949), págs. 187-191.

Sobre la mariología, véanse F. Braun, *La mère des fidèles. Essai de théologie johannique*, París, 1953; J. Galot, *Mary in the Gospel*, 1964; K. Rahner, *Mary, Mother of the Lord*, 1958; E. Schillebeeckx, *Mary, Mother of the Redemption*, 1964; H. C. Graef, *Mary. A History of Doctrine and Devotion*, 2 vols., 1963, 1966.

239. Sobre el *Sol Invictus* y la religión solar, véanse F. Altheim, *La religion romaine antique*, 1955, págs. 298 y sigs.; íd., *Der unbesiegte Gott*, Hamburgo, 1957, especialmente capítulos V-VII; G. H. Halsberghe, *Cult of Sol Invictu*, Leiden, 1972.

Sobre la conversión de Constantino y su política religiosa, véanse A. Piganiol, *L'empereur Constantin*, París, 1932: el autor considera sincretista a Constantino; A. Alföldi, *The Conversion of Constantin and Pagan Rome*, Oxford, 1948; W. Seston, *Dioclétien et la Tétrarchie*, París, 1946; H. Kraft, *Konstantin religiose Entwicklung*, Tubinga, 1955. Véanse también las obras de F. Altheim citadas anteriormente en especial *Der unbesiegte Gott*, capítulo VII. Puede verse una buena síntesis en A. Benoit, en M. Simon y A. Benoit, *Le judaïsme et le christianisme antique*, París, 1968, págs. 308-334. «Independientemente del significado exacto del signo visto por Constantino, está claro que los historiadores tenderán a explicarlo conforme al sesgo que adopte su perspectiva general de la cuestión constantiniana. Para quienes Constantino se adhirió efectivamente al cristianismo en el año 312, el signo no puede ser sino cristiano (véanse, entre otros, Alföldi y Vogt). Los que opinen que Constantino no se adhirió al cristianismo en el año 312 considerarán el signo como pagano o como cristiano y utilizado para atraer a los fieles (véase Gregorio). Finalmente, los que estimen que Constantino evolucionó a partir del año 312 en una perspectiva sincretista estimarán que el signo constantiniano es ambiguo, polivalente, capaz de expresar a la vez el paganismo y el cristianismo»; véase A. Benoit, *op. cit.*, pág. 328.

Sobre la historia del cristianismo en el siglo IV, véase la síntesis de H. Marrou en J. Daniélou y H. Marrou, *Nueva Historia de la Iglesia* I, págs. 277 y sigs., 527 (bibliografía).

Sobre las relaciones entre el cristianismo y el paganismo, véanse P. de Labriolle, *La réaction païenne*, París, 1942[5]; E. R. Dodds, *Paganos y cristianos en una época de angustia*, Madrid, 1975; A. Momigliano (comp.), *The Conflict between Paganism and Christianity in the fourth Century*, Oxford, 1963, y en especial H. Marrou, «Synesius of Cyrene and Alexandrian Neoplatonism», en ibíd., págs. 126-150; H. Bloch, «The pagan revival in the West at the end of the fourth Century», en ibíd., págs. 193-218; P. Brown, *The World of Late Antiquity. From Marcus Aurelius to Muhammad*, Londres, 1971, págs. 34 y sigs.

Sobre los orígenes y primer desarrollo del monacato, véanse H. Marrou, *op. cit.*, págs. 307 y sigs., 529 y sigs. (bibliografía); A. Voobus, *History of Asceticism in the Syrian Orient* I: *The Origin of Asceticism. Early Monasticism in Persia*; II: *Early Monasticism in Mesopotamia and Syria*, Lovaina, 1958, 1960; D. Chitty, *The Desert a City*, Oxford, 1966; P. Brown, «The rise and function of the holy man in Late Antiquity», *Journal of Roman Studies*, 61 (1971), págs. 80-101; íd., *The World of Late Antiquity*, págs. 96-114. Véanse también las traducciones anotadas que ofrece A. J. Festugière, *Les moines d'Orient*, 4 vols., París, 1961-1966, y la obra ricamente ilustrada de J. Lacarrière, *Les hommes ivres de Dieu*, París, 1961.

240. El fragmento de *Bioi sophistōn* de Eunapio sobre las predicciones del último hierofante legítimo de Eleusis ha sido traducido por C. Kerényi, *Eleusis*, Nueva York, 1967, págs. 17-18; véase también G. E. Mylonas, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton, 1961, pág. 8.

Sobre las supervivencias paganas en Eleusis, véanse F. Lenormand, *Monographie de la voie sacrée éleusinienne* I, París, 1864, págs. 398 y sigs. (la leyenda de santa Demetra relatada por Lenormand ha sido traducida al inglés por A. B. Cook, que añade una bibliografía; véase *Zeus* I, 1914, págs. 173-175); J. C. Lawson, *Modern Greek Folklo-*

*re and Ancient Greek Religion. A Study of Survivals*, Cambridge, 1910, Nueva York, 1964², págs. 79 y sigs. Sobre el episodio del 7 de febrero de 1940, véase C. Picard, «Déméter, puissance oraculaire», *RHR*, 122 (1940), págs. 102-124.

# Índice de nombres


Abel, F.-M, 589, 593
Adam, A., 638
Agrawala, V. S., 504
Albright, W. A., 306, 590
Alderinck, 563
Alfaric, P., 641
Alföldi, A., 527, 647
Allard, P., 628
Allberry, C. R. C., 641
Allegro, J. M., 624
Almgren, O., 546
Alsdorf, L., 515
Altheim, F., 157, 159, 243, 426, 427, 477, 520, 527, 531, 535, 542, 571,609, 627, 647
Altmann, A., 631
Ammassari, A., 620
Anastasi, R., 572
Andersson, J. G., 19, 485
Andreas, F. C., 450
Angus, S., 599
Arent, A. M., 216, 550, 556
Arrighetti, G., 561, 573
Aubin, P., 628
Auboyer, J., 513
Auld, R. L., 549

Babut, H. C., 628
Bachofen, 158
Bacon, E., 607
Badner, I. M., 486
Baeck, L., 597
Baetke, W., 547 y sig.
Bailey, C., 520
Balian, E., 571
Baltrušaitis, J., 605
Bammel, E., 620
Banerjee, A. C., 517
Banti, L., 531, 532
Bardtke, H., 624
Bardy, G., 628
Bareau, A., 510, 513, 514, 516, 517, 519, 575, 576, 578, 579, 580
Bartch, H. B., 631
Barth, K., 409, 618
Basanoff, V., 536

Basham, A. L., 115, 515
Bauer, W., 643
Baumgartner, W., 314, 589, 594, 595
Bayard, L., 527
Bayet, J., 162, 166, 520, 522, 524, 526, 535, 536
Baynes, N. H., 629
Beane, W. C., 504
Beazly, J. D., 532
Becatti, G., 381
Beidler, W., 504
Bellows, H. A., 547
Belvalkar, S. K., 583
Benda, E., 578
Benisti, M., 578
Benko, S., 637
Benoit, A., 404, 464, 478, 589, 619, 622, 644, 646
Bentzen, A., 314, 587, 594
Benveniste, E., 162, 173, 530, 532, 535, 577
Benz, E., 644
Bérard, C., 601
Berdiaef, N., 644
Berg, K., 206, 556
Bergman, I., 327, 341, 604
Berthelot, M., 608
Betz, W., 547, 549, 554, 594, 626
Bianchi, U., 527, 530, 563, 564, 599, 611, 613, 634
Biardeau, M., 279, 504, 584
Bickermann, E., 304, 310, 586, 599, 693
Bidez, J., 360, 569, 608, 609
Biedl, A., 533
Bieler, L., 619
Bignone, E., 566
Billerbeck, P., 319, 596
Binchy, D., A., 172, 545, 546
Binder, G., 528
Birkhan, H., 179, 183, 537, 542, 544, 547, 554
Black, M., 625
Blackmann, E. C., 636
Blawatsky, M., 617
Blázquez, J. M., 534
Bleicken, 525
Bloch, H., 648
Bloch, J., 577
Bloch, R., 522, 526, 531, 533, 536
Bluck, R. S., 565
Blum, G. G., 630
Bober, P. P., 542
Böcker, o., 619
Bodde, D., 490.
Bogaert, P., 595
Böhlig, A., 635, 642
Böhme, R., 561, 562
Bolton, J. D. P., 567
Bömer, F., 523, 536
Bonfante, G., 191, 549
Bonhomme, M. J., 624
Bonnard, P. E., 586
Bornkamm, G., 388, 618
Borsch, F. A., 596
Bosch-Gimpera, P., 537
Bouché-Leclercq, A., 525, 532, 533
Boulanger, A., 562, 565
Bousset, W., 317, 589, 594, 632
Bouyer, L., 600
Bowker, J., 619
Box, G. H., 590
Boyancé, P., 145, 322, 520, 562, 564, 601, 602
Boyce, M., 612, 616, 642
Boyle, J. A., 568

Brandon, S. C. F., 620, 622
Braude, W., 597
Braun, F. M., 607, 647
Braun, R., 590
Bréhier, E., 573
Brelich, A., 520, 528, 530, 602
Brinktrine, J., 512
Bromwich, R., 543
Brosse, T., 507
Brown, A. C. L., 543, 544
Brown, P., 480, 643, 648
Brown, W. N., 515
Browne, L. E., 587
Bruce, F. F., 612
Bruchanam, G. W., 627
Bruhl, A., 167, 535, 536
Buchholz, P., 548, 550
Budge, E. A. W., 645
Bugge, S., 554
Bultmann, R., 618, 627
Bunge, J. G., 593
Burchard, C., 625
Buri, F., 618
Burkert, W., 236, 242, 562, 564, 565, 567, 568, 569
Burn, A. R., 243, 571
Burnouf, E., 262
Butler, E. M., 636

Caillat, C., 515
Cambrensis, G., 182
Camman, S., 491
Campbell, L. A., 616
Camporeale, G., 531
Capdeville, G., 530
Caquot, A., 301, 595
Carcopino, J., 425, 602, 627
Carmignac, J., 624
Carney, J., 541
Carpenter, J. E., 503
Cartojan, N., 645
Casa, C. della, 515
Castellani, G., 520
Catalano, P., 524
Cazelles, H., 588
Cerfaux, L., 599, 621, 624, 636
Chadwick, N., 537, 545, 628
Chakravarti, P., 505
Charles, R. H., 590, 594, 595, 613, 614
Charlesworth, J. H., 625
Charry, T., 586
Chattopadhyaya, D., 512
Chavannes, E., 489, 641
Chen, E. M., 492, 495
Chen, K. F., 500
Cheng Tê-K'un, 485
Chirassi, I., 527
Chitty, D., 648
Christensen, A., 612
Chwolsohn, D. A., 607
Cilento, V., 598
Cirilli, R., 526
Closs, A., 548, 550, 552, 555
Cochrane, C. N., 628
Cohen, R., 572
Coli, U., 525
Collins, J. J., 628
Colpe, C., 596, 615, 618, 635, 639
Conze, E., 261, 262, 264, 516, 517, 518, 575, 579
Conzelmann, H., 590, 591, 618
Cook, A. B., 558, 648
Coomaraswamy, A. K., 182, 504, 515, 543, 578
Coppens, J., 596

Corbin, H., 607, 612, 639
Cosi, D. M., 602
Costa, D., 600
Cousin, J., 536
Couvreur, F. S., 493
Creel, H. G., 486, 493, 494, 495
Crisan, I. H., 559
Cross, F. M., 414, 415, 416, 419, 624, 626
Crouzel, H., 646
Cullmann, O., 620, 621, 630
Cumont, F., 329, 360, 362, 378, 379, 381, 455, 536, 565, 568, 598, 600, 601, 603, 609, 614

Dahlmann, J., 583
Dahood, M., 590
Daicovicio, H., 216, 559, 560
Daniélou, J., 432, 438, 440, 620, 622, 625, 628, 631, 633, 636, 644, 647, 648
Daniélou, A., 507
Daniels, C. M., 617
Dart, J., 634
Dasgupta, S. N., 88, 504, 507, 517
Davidson, E., 206, 546, 547, 548, 549, 550
Davies, W. D., 417, 597, 624, 625
Davis, T. L., 500
Decret, F., 449, 640, 641, 642
Delatte, L., 524
Deleu, J., 515
Delling, G., 627
Demiéville, P., 263, 581
Deneppe, A., 630
Denis, A. M., 595
Deo, S. B., 583
Derchain, P., 606
Derolez, R. L. M., 549-555
Derrett, J. D. M., 575
Detchew, D., 557
Detienne, M., 224, 563, 566, 568
Deubner, L., 527
Devoto, G., 521, 532, 537
Deydier, M. C., 487
Dibelius, M., 604, 624
Diels, H., 567
Dieterich, A., 329
Dikshitar, V. R. R., 578
Dillon, M., 172 y sigs., 538, 540, 545
Dodd, C. H., 390, 392, 398, 400, 606, 618
Dodds, E. R., 436, 463, 563, 564, 567, 628, 634, 648
Doresse, J., 345, 346, 446, 605, 634
Dottin, G., 561
Drane, T. W., 624
Drijvers, H. J. W., 640, 642
Drower, E. S., 638
Droysen, J. G., 571
Dubs, H., 55, 56, 488, 500, 501
Duchesne-Guihemin., 375, 376, 472, 609, 612, 614, 646
Dumézil, G., 140, 141, 144, 145, 154, 160, 161, 162, 172, 174, 194, 195, 201, 203, 204, 278, 279, 519, 522, 524, 525, 531, 535, 536, 539, 543, 544, 546, 547, 551, 584
Dümmler, F., 563
Dunand, F., 598, 604
Dunkerley, R., 619
Dupont, J., 621, 624, 631
Dupont-Sommer, A., 414, 415, 532, 577, 624, 625
Dusek, M., 560

Duthoy, R., 602
Dutt, S., 575, 577, 578, 583
Duval, P.-M., 179, 181, 538, 541
Duyvendak, J. J. L., 494

Ebeling, G., 618
Eberhard, W., 490
Eddy, S. K., 572, 589
Edelstein, L., 569
Edgerton, F., 506, 585
Edsman, C. M., 639
Ehrhardt, A., 630
Eichhorn, W., 486, 503
Einarsson, S., 568
Eisler, R., 602
Eissfeldt, O., 586, 588, 590, 593
Eitrem, S., 528
Eliade, M., 26, 29, 31, 46, 49, 50, 57, 64, 67, 73, 86, 96, 127, 146, 149, 150, 165, 197, 208, 219, 230, 232, 233, 238, 240, 241, 282, 283, 289, 314, 331, 351, 355, 377, 445, 466, 467, 475, 487, 489, 490, 496, 497, 499, 503, 505, 507, 509, 510, 511, 512, 513, 514, 518, 519, 560, 566, 567, 570, 575, 578, 585, 595, 596, 600, 607, 613, 615, 627, 639, 642, 644, 645
Eliot, C., 581
Ellis, E. E., 624
Engnell, I., 586
Erkes, E., 490, 494
Ernout, A., 536
Esnoul, A. M., 503
Etiemble, 494

Faggin, G., 561
Falk, M., 517
Feifel, E., 500
Ferguson, A. S., 605
Ferrua, 381
Festa, N., 573
Festugière, A. J., 346, 348, 349, 350, 479, 536, 568, 573, 605, 607, 613
Fichtner, J., 310, 590
Fiesel, E., 532
Filliozat, J., 103, 500, 503, 507, 514, 576, 581
Fingarette, H., 493
Finkelstein, L., 596
Finot.,265
Fishwick, D., 602
Fleck, J., 550
Flesseman-Van Leer., E., 630
Foerster, W., 636, 638
Fohrer, G., 295, 300, 586, 587
Forbes, R. G., 607, 608
Foucher, A., 96, 104, 510, 512
Fox, R. L., 243, 571
Francisci, P., 519
Fraser, P. M., 602
Frauwallner, E., 575
Frazer, T. G., 520
Frend, W. H. C., 629
Freud, S., 457
Freymuth, G., 600
Friedlander, P., 569
Frost, S. B., 594
Frutiger, P., 569
Frye, R. N., 626, 641
Fuchs, E., 618
Fugier, H., 522
Fuller, R. H., 627
Fung Yu-lan., 495, 496

Furlani, G., 533
Fussman, G., 513

Gaechter, P., 621
Gagé, J., 526, 536
Galling, K., 585, 586, 590
Galot, J., 647
Gandz, S., 546
Gangoly, O. C., 578
Garbe, R., 505
Gartner, B., 635
Gasparro, G. S., 607
Gaster, T., 566, 624
Gaston, L., 626
Geffcken, J., 606
Gelling, P., 546
Gelston, A., 588
Gerschel, L., 541
Gerstein, M. R., 551
Gese, H., 590
Ghirshman, R., 362, 609
Giannelli, G., 524, 525
Giglioli, G. C., 531
Giles, L., 57, 493, 496
Ginsburg, H. L., 590, 594
Girardot, N. T., 31, 37, 490, 492, 494, 495
Glasenapp, H. De., 70, 504, 510
Glasson, T. F., 595
Glotz, G., 572
Gnoli, G., 290, 585, 612
Godel, R., 510
Goguel, M., 619
Goldin, J.,421, 626
Goldstein, T. A.,593
Gonda, J., 63, 280, 509
Goodenough, E., 469, 630
Gordis, R., 590
Gordon, R. L., 614
Graef, H. C., 647
Graham, A. C., 495, 496
Grahay, R., 634
Graillot, H., 335, 536, 601
Granet, M., 27, 33, 34, 48, 58, 489, 493, 495, 497
Grant, F. C., 520, 598
Grant, R. M.,394, 428, 438, 440, 521, 630, 633, 635, 636, 637
Green, P., 243, 244, 571
Grégoire, H., 629
Grelot, P., 596
Grenier, A., 520, 524, 537
Gressmann, H., 306, 587, 589, 596
Gricourt, T., 182, 543, 544
Griffith, C. T., 571
Griffiths, J. G., 604
Grimal, P., 137, 145, 522, 536
Grimm, J., 560, 604
Grönbold, G., 509
Groot, J. T. M. De., 488, 497
Gruber, J., 527
Grundmann, W., 598
Guenther, H. V., 579
Guérinot, A., 515
Guidi, M., 643
Guizzi, F., 525
Guthrie, W. K. C., 218, 220, 222, 225, 226, 561, 562, 563, 565, 566, 568

Hadas, M.,246, 573, 592
Haenchen, E., 606
Halsberghe, G. H., 647
Hamel, A. G., 548, 550
Hamilton, J. R., 572
Hansen, G. C., 575, 599

Hanson, R. P. C., 630, 646
Harder, R., 604
Hare, D. R. A., 622
Harnack, A., 632
Harrison, J., 566
Harrison, R. K.,625
Hartmann, H., 172, 539
Hartmann, S. S.,598, 612, 615
Hatt, J. J., 170, 179, 537, 540, 542
Hauck, K., 550, 557
Hauer, J. W., 509
Hawkes, C. F. C., 537
Heestermann, J C., 503
Hegermann, H., 572
Heiler, F., 518
Heine-Gelder486n, R.,
Held, G. J., 584
Helm, K., 548, 549
Hengel, M., 305-310, 311, 320-324, 589, 590, 593, 594, 596, 597
Henning, W. B., 593, 641, 642
Henrichs, A., 640
Hentze, C., 20, 22, 23, 33, 58, 485, 491
Hepding, H., 335-337, 601
Herbig, R., 531
Hermann, A. L., 503.
Hesse, F., 586
Heurgon, J., 519, 531, 532
Heyob, S. K., 604
Hiltebeitel, A., 278, 583, 584
Hinnells, J. R., 360, 384, 609, 615, 616
Hiracaw, A., 578
Hocart, A. M., 514
Hoehner, H., 620
Hoffman, K., 613
Hofinger, M., 576
Höfler, O., 180, 206, 542, 549, 553
Hölscher, G., 587
Holtzmann, A., 583
Hommel, H., 522, 553
Hooke, S. H., 558, 587
Hopkins, E. W., 583
Hornbostel, W., 604
Horner, I., 519
Hornus, J. M., 627
Houssiau, A., 646
Hoven, R., 573
Hubeaux, J., 521
Hubert, H., 537, 543, 546, 560
Hull, J., 619
Humbert, P., 589
Huth, O., 530

Irwin, J., 578
Isenberg, S. R., 626

Jackson, A. V. W., 640, 642
Jackson, K. H., 545
Jacobi, H., 515
Jacoby, F., 595
Jaeger, W., 628
Jain, C. L., 515
Jan Yün Hua., 494
Janàek, A., 509
Jaubert, A., 620
Jeanmaire, H., 330, 333, 600, 627
Jeremias, J., 586, 618, 625
Jervell, J., 643
Jesi, F., 557
Johnston, E. H., 506
Jonas, H., 442, 446, 447, 634, 636, 642
Jong, F. G. W. De., 512
Jouguet, P., 572

Jung, C. G., 355, 356, 608

Kahane, H., 607, 608
Kahane, R., 351, 607
Kahn, C. H., 567
Kaltenmark, M., 30, 34, 35, 36, 37, 42, 43, 44, 46, 47, 49, 50, 53, 54, 57, 489, 492, 494, 495, 497, 618
Kane, J. P., 383, 618
Kapeirud, A. S., 598
Kapsomenos, S. C., 564
Karlgren, B., 20, 486, 489
Käsemann, E., 397, 620
Kazarow, G., 558
Keightley, D. N., 487
Keith, A. B., 133
Kellermann, U., 301, 588
Kendrick, T. D., 545
Kerényi, C., 481
Kern, O., 218, 227, 511, 561, 564, 565
Kerschensteiner, J., 569
Kimura Eiichi., 495
Kinsley, D., 280, 584
Kittel, G., 627
Klausner, J., 390, 394, 587, 597, 619
Klijn, A. T. J., 638
Klima, O., 640
Knox, W. L., 591, 596
Koch, C., 530
Koch, K., 586
Kochelenko, G., 617
Koenen, L., 640
Koepgen, G., 644
Kosmalas, H., 621, 625
Köster, H., 486, 491
Koster, W. J. W., 569
Köves, T., 536
Kraft, R. A., 627, 647
Kramrisch, S., 503, 511
Kraus, W., 537
Krause, M., 606, 635
Kühn, K. G., 625
Kummel, W.,618
Kurfess, A., 627
Kwang-Chih Chang., 19, 486

Labriolle, P. De., 628, 648
Lacarrière, T., 479, 648
Lackay, L. A., 530
Lacombe, O., 583
Lacoque, A., 314, 594
Lagrange, M. J., 603
Lambrechts, P., 538, 541, 543, 600, 602
Lamotte E., 269, 513, 517, 518, 575, 576, 580, 581
Lantier, R., 546
Laroche, E., 533, 602
Larson, G. J., 73, 505, 506
Latte, K., 520, 524, 528, 529, 536
Laufer, B., 489
Lavy, H. S., 503
Law, B. C., 517
Lawson, J. C., 482
Le Bonniec, H., 524, 535
Le Roux, F., 185, 538, 540, 541, 545, 546
Legge J., 493, 496
Leipoid, J., 598, 617
Leisegang, H., 443, 632, 636
Lenormand, F., 482
Léon-Dufour X., 619
Leslie, D., 493
Leumann, E., 515
Léveque, P., 598

Lévi, S., 366, 498, 581
Li Chi., 485
Liberman, S., 589
Liebenthal, W., 494
Liechtenhan, R., 628
Lin Yutang., 493
Lincoln, B., 521
Lindblom, J., 586
Lindhagen, C., 586
Lindquist, S., 509
Lindsay, J., 607
Linforth, J. M., 214, 218, 561
Ling, T. O., 513
Liu Wuchi., 493
Liungmann, W., 542
Lloyd, A. B., 604
Loisy, A., 337, 338, 340, 380, 603, 614-615
Long, L. B., 584
Loretz, O., 590
Lounsberry., 519
Löwe, H., 552
Lozovan, E., 558
Lu K'uan Yu., 500
Lubac, H. De., 512, 513, 580, 646
Lyonnet, S., 631

Mac Cana, P., 543
Mac Evance., 599
Mac Rae, G. W., 447, 639.
Macchioro, V., 562
Mack, B. L., 591
Macrea, M., 558
Maenchen-Helfen., 643
Major, J. S., 28, 490
Malaise, M., 604
Malalasekere, G. P., 576
Mallmann, M. T. De., 581
Manselli, R., 640
Manson, T. W., 587
Marchi, A. De., 523
Marien, M. E., 537
Marquart, J., 525
Marrou, H. I., 573, 628, 646, 647, 648
Martin, J. S., 456
Martín-Achard, R., 595
Maspero, H., 29, 49, 52, 53, 60, 495, 496, 497, 498, 499
Mass, E., 561, 562
Massignon, L., 607
Masson, J., 513
Masson-Oursel P., 507
Mastrelli, C. A., 547
Masui, J., 507
Matz, F., 331
May, J., 582
Mayer, R., 594
Mazar, B., 593
Meeks, W. A., 467, 627, 644
Meillet, A., 531
Meissmer, R., 553
Ménard, J.-E., 635
Merkelbach, R., 564, 617
Meslin, M., 338
Messerschmidt, F., 532
Messina, G., 643
Metzger, B. M., 617
Meuli., 567
Michaeli, F., 588
Michaud, P., 625
Michels, A. K., 535
Migot, A., 576
Milik, T. T., 595, 596
Milns, R. D., 243
Mitru, N., 617

Mokri. M., 639
Molé, M., 373, 611, 612, 613
Momigliano, A., 545, 648
Mommsen, T., 525
Mondolfo, R., 563
Monneret de Villard, U., 646
Montefiore, C. J. G., 623
Moore, A. L., 627
Moore, G. F., 319, 587, 626
Moreau, T., 618
Morenz, S., 563
Morrison, 567
Moule, C. F. D., 627
Moulinier, L., 222, 563, 564
Mowinckel, S., 299, 317, 318, 320, 586, 587, 588, 596
Mowry, L., 625
Much, R., 547
Mukherjee, B., 514
Müller, D., 604
Muller, W., 175, 491, 524, 553, 641
Multhauf, R. P., 607
Munro, J., 493, 494
Münster, M., 604
Murray, G., 566
Murray, R., 644, 645
Murti, T. R., 583
Mus, P., 578
Mylonas, G., 481, 482, 548
Myres, I. L., 586

Nagel, G., 340, 603
Narain A. K., 574, 577
Naranda, T., 518
Nattier, J. J., 576
Neckel, G., 556, 560
Needham, J., 55, 56, 492, 495, 498, 500, 502
Neusner, J., 596, 626
Nicolainen, A., 595
Nikriprowetzki, V., 628
Nilsson, M P., 527, 561, 564, 599
Nock, A. D., 327, 401, 500, 598, 620, 627, 628
Nola, A. M. Di., 644
Norden, E., 526, 627
North, C. R., 586
Nötcher, F., 625
Nougayrol, J., 533
Nyanatiloka, M., 579
Nyberg, H. S., 367, 368, 639

O'Flaherty, W. D., 505
O'Rahilly, T., 537
Oberhammer, G., 506, 508
Oesterley, W. O. E., 558, 590
Ohlmarks, A., 554
Oldenberg, H., 511, 517
Olerud, A., 613
Olrik, A., 555
Orbe, A., 637
Ort, L. J. R., 640, 641
Osborn, E. F., 646
Osswald, E., 594
Overmyer, D., 448

Padmarajiah, Y. R., 583
Pallottino, M., 531, 534
Paranavitana, S., 578
Parrot, A., 566
Pârvan, V., 560
Pasoli, A., 526
Pauly, 561
Pearson, B., 598
Pedersen, J., 590
Peel, M. L., 637

Pellegrino, M., 630
Pelletier, A., 592
Pelliot, P., 452, 581
Pensa, C., 506, 507
Perdrizet, P., 562
Peretti, A., 627
Pering, B., 554
Perrin, N., 396, 399, 404, 421, 619, 621, 627
Pestalozza, U., 640, 643
Peters, F. E., 572
Peterson, E., 404, 627, 638
Pétrement, S., 632
Pettazzoni, R., 211, 219, 540, 551, 557, 562, 598, 599, 601, 614
Petzke, G., 619
Pfiffig, A. J., 521
Pfister, F., 575
Philip, J., 537, 568
Philonenko, M., 606
Picard, C., 482, 558, 565
Piccaluga, G., 525, 558, 565,602
Piganiol, A., 160, 520, 531, 533, 647
Piggott, S., 170, 538, 545
Ping-ti Ho., 18, 19, 23, 485, 486
Pippidi, D. M., 599
Pittioni, R., 537
Ploger, O., 593
Poghirc, C., 211, 557
Pohlenz, M., 573, 591
Pokorny, T., 211
Polomé, E., 547, 550, 554, 556
Polotsky, H. J., 641, 642
Poultney, J. W., 521
Powell, T. G. E., 537
Prebish, C. S., 576, 579
Prince, A. J., 513
Prosdocimi, A. L., 520
Prümm, K., 598, 599, 601, 603, 614, 617
Przyluski, J., 517, 576 581
Puech, H. C., 436, 444, 448, 449, 450, 459, 503, 638, 639, 640, 641, 642
Puhvel, J., 137, 521, 544, 547

Quandt, G., 561
Quinn, E. C., 645
Quispel, G., 634, 636, 639, 641

Rabin, C., 625
Radhakrishnan, S., 504, 505
Rahder, J., 580
Rahner, H., 603, 605, 644, 645
Rahula, W., 120, 517, 580
Rajan, K. V. S., 513
Ramachandran, T. N., 515
Rambaud, M., 540
Ramnoux, C., 179, 542
Randelini, B. L., 596
Rawlinson, H. G., 574
Rees, A., 538, 546
Rees, B., 538, 546
Reese, J. M., 591
Regamey, C., 512
Reicke, B., 596
Reinhardt, K., 569
Reitzenstein, R., 329, 555, 600, 606
Rémondon, R., 470
Renard, M., 530
Renou L., 576, 583
Reynolds, F. E., 511, 516, 517
Rhys-Davids, C. A. F., 511, 516, 517
Rhys-Davids, T. W., 511, 514, 516, 517
Ries, J., 639
Riesenfeld, A., 630

Ringgren, H., 587, 590, 591, 596, 598, 634
Rist, J. M., 466
Ristow, G., 617
Robert, L., 577
Robin, L., 573
Robinson, C. A., 571
Robinson, J. M., 447, 590, 591, 618, 635
Robinson, R. H., 634
Rodislewis, C., 573
Rohde, E., 208, 209, 525
Romanelli, C., 602
Rooth, A. B., 555
Rose, H. J., 141, 522, 530
Ross, A., 170, 180, 538, 543
Rostovzeff, M., 572
Rougier, L., 569
Roussel, P., 571
Rowland B., 579
Rowley, H. A., 586, 594, 595
Roy, P. C., 583
Rudolph, K., 638
Rupp, E. G., 612
Russell, D. S., 594
Russu, I. I., 557, 558
Ruyt, F. De., 161, 534
Rydh, H., 486

Sabbatucci, D., 522, 562
Sachau, E., 641
Sagnard, F. M., 637
Saint-Denis, E. De., 523
Sainte Croix G. E. M. De, 629
Sanctis, G. De, 520
Sanders, E. P., 624
Sandmel, S., 623
Sangave, V. A., 583
Sauvé, J. L., 551
Saxl, F., 617
Schachermeyr, F.,243, 571
Schaeder, H. H., 606, 640
Schärer, H., 186
Scharff, H., 575
Schayer, S., 582
Schenke, W., 310, 589, 591
Schier, K., 548
Schiffman, L. H., 626
Schillebeeckx, E., 647
Schilling, R., 522, 530, 536
Schindler, B., 448
Schipper, K., 50, 495, 502
Schlumberger, D., 577
Schmidt, R., 538
Schneider, C., 248, 329, 600, 601, 604
Schoeps, H. J., 597, 634, 662
Schökel, L. A., 594
Scholem, G., 587, 631
Scholer, D. M., 635
Scholz U. W., 530
Schröder, F. R., 548, 553
Schubert, K., 595, 619
Schubrig, W., 111, 515
Schuhl, P. M., 569, 573
Schwartz, B. I., 511
Schwartz, F. F., 575
Schwartz, M., 615
Schwarz, K., 538
Schweitzer, A., 618, 623
Scott, W., 605, 607
Sébillot, P., 471
Sed, N., 626
Segal, T. B., 607
Seidel, S., 495, 607
Senart, E., 133, 512, 586

Serruys, P. L. M., 487
Seston, W., 647
Seure, G., 558
Shah, U. P., 583
Shaked, S., 612, 625, 626
Shepard, H. J., 608
Shih, J., .488 y sigs.
Shotvell, W. H., 630
Silburn, L., 516
Simon, M., 311, 398, 404, 589, 593, 619, 620, 621, 622, 627, 634, 644
Simonetti, M., 631
Sint, J. A., 619
Sivin, N., 50, 500, 501, 502
Sjoestedt, M. L., 179, 537, 541, 543
Smith, D. H., 488, 644
Smith, J. Z., 554, 604, 619, 628
Smith, M., 301, 304, 431, 589, 619, 630, 631, 637, 645
Soothill, W. E., 493
Speiser, E. A., 362
Spooner, R. C., 501
Sprockhoff, E., 537
Stambaugh, J. E., 603
Stammler, W., 547
Stapleton, H. E., 501, 608 y sigs.
Staudacher, W., 563
Stauffer, E., 618, 627
Stcherbatzky, T., 518, 582
Steimmann, J., 619
Stein, R. A., 58, 491, 503
Stendhal, K., 625
Stevenson, S., 583
Stiehl, R., 340
Stoop, E. De., 643
Story, C. I. K., 306
Strachan, J. C. G., 564
Strack, H. L., 319
Strehlow, T. G. H., 570
Streng, F. J., 267, 268, 582
Strickmann, M., 52, 495
Strom, F., 555
Strutynski, U., 547
Sukthamkar, V. S., 583, 584
Sutcliffe, E. F., 595, 625
Swain, I. W., 594

Tacchi, P., 520
Tam Tinh Traum, 604
Taqizadeh, S. H., 641
Tardieu, M., 635
Tarn, W. W., 244, 247, 326, 571, 572, 573, 577
Taylor, F. S., 353, 599, 607
Taylor, V., 618
Tcherikover, V., 304, 312, 589
Tchudin, P. F., 604
Telfer, W., 647
Thevenot, E., 541, 542
Thiel, J., 489
Thomas E. J., 510, 516,
Thulin, C. O., 160, 532, 534
Tiberi, F., 487
Tierney, J. J., 544
Tomaschek, W., 211, 556
Tondriau, J., 599
Toynbee, J. M. C., 523
Trautmann, E., 542
Tresmontant, C., 462, 643, 646
Trocmé, E., 404, 618
Tsung-tung Chang., 487
Tuck, A., 628
Turcan, R., 332, 565, 600, 618
Turchi, N., 520, 599
Turner, E. H. W., 464, 644

Turville-Petre, E. O. G., 195, 547, 549, 550, 551, 553, 554

Usener, H., 573

Valenton, I. M. J., 525
Vallée-Poussin, L. De la, 124, 125, 126, 130, 131, 133, 517, 518l
Van Buitenen, J. A. B., 506, 583
Van der Loos, H., 619
Van der Ploeg, A. S., 624, 626
Van Dijk, J., 598
Van Doren, E., 602
Van Essen, C. C., 533
Van Gulik, R. H., 59, 499, 500
Van Moorsel, G., 605
Van Unnik, W. C., 624, 635
Van Windeken, A. J., 562
Vandebeek, D., 604
Vandier-Nicolas, N., 494
Varenne J., 507, 508, 510
Vaudeville, C., 514
Vendryès, J., 179, 185, 538, 541
Vermaseren, M. J., 337, 601, 603, 614, 616, 617
Vermes, G., 624
Vernant, J.-P., 566
Vidman, L., 603
Vincent, L. H., 636
Vollgraff, W., 617
Volz, P., 314, 594
Von Arnim, H., 573
Von Eschenbach, W., 607
Von Gonzenbach, V., 604
Von Harnack, A., 628, 636
Von Rad, G., 590
Von See, K., 551
Von Waerden, B. L., 594
Vööbus, A., 648
Vries, J. De, 175, 176, 179, 185, 189, 198, 203, 542, 546, 548, 549, 550, 557, 560, 565
Vulpe, R., 548

Wagenwoort, H., 522
Wagner, H., 172, 539, 547, 560
Walde, A., 211
Waldschmidt, E., 510, 515
Waley, A., 44, 493, 496, 500
Walleser, M., 517
Walser, G., 571
Walters, V. J., 617
Wang, C. H., 501
Warder, A. K., 517
Ware, J. R., 493, 500
Warren, H. C., 516
Watkins, C., 538
Watson, W., 485, 496
Wayman, A., 511, 513
Weinstock, S., 160, 524, 533, 534
Welbon, G. R., 517
Welch, H., 492, 494, 495, 496, 497, 499
Werner, M., 646
West, M. L., 569
Wheatley, P., 31, 491
Whitehead, A. N., 236
Widengren, G., 314, 365, 367, 368, 376, 377, 378, 383, 473, 596, 587, 598, 614, 615, 632, 633, 640, 641, 642
Wieger, L., 488
Wiesner, J., 557, 558
Wikander, S., 279, 609
Wilhelm, H., 497
Williams, G., 523

Williams, J. E. C.,172, 538, 545,
Williams, R., 583
Willoughby, H. R., 600
Wilson, R. Mc L.,633, 635, 637
Wilson, W. J., 607
Windischmann, H., 378
Windish, E., 88, 424104, 512
Wing-Tsit Chan., 36, 43, 492 y sigs.
Winston, D., 586, 590, 594, 596, 625
Winternitz, M., 275, 546
Wissowa, G., 520, 526, 528, 529
Witt, R. E., 604
Wolf, A. P., 488
Wolfson, H. A., 646
Wolski, I., 609
Woods, J. H., 507
Woodward, F. L.,516
Worsfold, T. C., 525
Wright, A. F., 491, 493, 494
Wright, J., 588

Yadin, Y., 415, 626
Yang, C. K., 488
Yastes, F. A., 607
Ying-shih Yu., 495
Young, J. I., 547

Zaehner, R. C., 365, 367, 368, 369, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 610, 612, 613, 615
Zeitlin, S., 593
Ziegler, K., 561, 565
Zigmund-Cerbu, A., 509
Zimmer, H., 515
Zimmerii, W., 586
Zuntz, G., 229, 332, 566
Zwicker, J., 178, 537